CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शनशास्त्र : एक परिचय

डा. वीरेन्द्र प्रसाद मिश्र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आदरणीय श्री देवी प्रसाद चापागाईंज्यूलाई
सादर भेट उपहार।

कीर्तिप्रसाद मिश्र
२०५१/५/१३

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शनशास्त्र : एक परिचय

(An Introduction to Philosophy)

(त्रि. वि. स्नातक कक्षाको पाठ्यक्रम अनुसार लेखिएको)

लेखक:

डा. वीरेन्द्र प्रसाद मिश्र

अध्यक्ष

दर्शन–संस्कृत शिक्षण समिति

त्रि-चन्द्र बहुमुखी क्याम्पस

काठमाण्डौ

काठमाण्डौं

१९८३/२०४०

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रकाशकः-

श्रीमती श्यामा मिश्रा

बत्तीस पुतली, काठमाण्डौ ।

© सर्वाधिकार प्रकाशकमा सुरक्षित

प्रथमः— संस्करण—७०० प्रति

स्व. पितामह श्री बद्री नारायण मिश्र एवं स्व. पितामही (अम्मा)
श्रीमती रामा देवी मिश्रको पुनीत स्मृतिमा समर्पित

मूल्य— रू. ४०।००

110 मिश्र, वीरेन्द्र प्रसाद
MIS दर्शनशास्त्रः एक परिचय (An Introduction to Philosophy),
काठमाण्डौ, श्री मती श्यामा मिश्रा, १९८३/ २०४०,
पृ. १३९, प्रत्येक अध्यायको अन्तका सन्दर्भहरू
ग्रन्थ-सूची-पृ. १३८-१३९
१ - तत्वशास्त्र (Metaphysics) 1 शीर्षक

मुद्रकः— विजय प्रिन्टिङ्ग प्रेस, रामशाहपथ, काठमाण्डौं ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्राक्कथन

तत्कालीन त्रि-चन्द्र-कलेजमा दर्शनशास्त्रको अध्ययन र अध्यापन निकै पूर्वकालदेखि भइ राखेको कुरा सर्वविदित नै छ। पहिले उच्च शिक्षाको माध्यम अंग्रेजी भाषा भएकोले दर्शनशास्त्र सम्वन्धी पुस्तकहरू अंग्रेजी भाषामा प्रशस्तरूपमा पाइन्थे तर आज उच्च शिक्षाको माध्यम दिनानुदिन राष्ट्रभाषा नेपालीमा हुन थालेकोले नेपालीमा दर्शनशास्त्रको पुस्तकको ठूलो खाँचो देखिन्छ। अतः यसै राष्ट्रिय आवश्यकतालाई हेरी मैले स्नातक कक्षाको पाठ्यक्रमका प्रथम पत्र र तेस्रो पत्रका केही अंशहरूलाई समावेश गरी यस पुस्तकलाई पाठकको समक्ष राख्ने सौभाग्य प्राप्त भएकोमा मलाई ठूलो हर्षको अनुभव भईरहेको छ। मलाई विश्वास छ कि यस सानो प्रयासबाट नियमित र प्राइवेट परीक्षार्थीहरू निकै लाभान्वित हुने छन्। साथै दर्शनशास्त्रमा चाख राख्ने विद्वान पाठकहरूको लागि पनि यो पुस्तक उपयोगी हुने छ भन्ने मेरो धारणा छ।

दर्शनको परिचयात्मक अध्ययनको संदर्भमा यो पुस्तकले तत्त्व - शास्त्र (Metaphysics) को सीमाभित्र मात्र नरही आधुनिक पाश्चात्य दार्शनिक प्रवृतिहरू र वर्तमान विख्यात दार्शनिकहरूको सिद्धान्तहरूलाई पनि समाविष्ट गरेको छ।

नेपाल दर्शनको देश हो र नेपालमा विभिन्न दार्शनिक परम्पराहरू युगौं देखि जीवित छन्। अतः यस पुस्तकमा विभिन्न दर्शनशित सम्वन्धित पुस्तकहरू र दार्शनिकहरूका नाम, कृतिहरू र समयको छोटकरीमा उल्लेख गरी यस पुस्तकलाई बढी समय-सापेक्ष बनाउने छोटो प्रयास मैले गरेको छु।

यस पुस्तकको प्रकाशनमा मैले आफ्ना वरिष्ट सहयोगी आचार्य श्री यदुनाथ शर्मा, श्री यदुनन्दन झा र क्याम्पसका नेपाली विभागका विभिन्न साथीहरूबाट निकै सहयोग पाएको छु। अतः उहाँहरू प्रति आफ्नो कृतज्ञता ज्ञापन गर्दै विजय प्रिटिङ्ग प्रेसका मालिक भाइ अजय मिश्र, भाइ समानका साथी श्री ओम प्रकाश मिश्र, पुरानो छात्र श्री पदम प्रसाद श्रेष्ठ र कम्पोजीटर श्री सर्वनारायण झा र श्री विष्णु प्रसाद शर्माहरूलाई पनि धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु।

यस पुस्तकको प्रकाशनमा मैले निकै सहायता आफ्ना गुरु डा. याकुब मसीह, फ्रैंक थिली, डा. चन्द्रधर शर्मा र प्रो. राजेन्द्र प्रसादका पुस्तकहरूबाट लिएकोमा म आफ्नो कृतज्ञता ज्ञापन गर्न विर्सन सक्तिन।

आफ्नो घरायसी बोलचालको भाषा हिन्दी भएकोले यस पुस्तकमा प्रयोग गरिएको नेपाली भाषामा केही त्रुटि हुन सक्छन्। त्यसको लागि पाठक महानुभावहरूसंग म क्षमा प्रार्थी छु। अर्को संस्करणमा ती त्रुटिहरूलाई यथा संभव हटाउने प्रयास गर्नेछु।

त्रि-चन्द्र बहुमुखी क्याम्पस,
काठमाण्डौ। **वीरेन्द्र प्रसाद मिश्र**

मितिः— २०४०।९।५/२०।१२।१९८३

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विषय-सूची

प्रथम खण्ड

प्रथम अध्याय— दर्शनशास्त्रको स्वरूप
दर्शनको परिभाषा, हाँगाहरू, 1
सीमा पद्धति, दर्शन र विज्ञान, दर्शन र धर्म
दोस्रो अध्याय—ज्ञानशास्त्र (Epistemology)
बुद्धिवाद— Rationalism (देकार्त्त, स्पीनोजा र लाईबनिज) ११
अनुभववाद—Empiricism (बेकन, लौक, बर्कले र ह्यूम) २१
समीक्षावाद—Criticism (काण्ट) ३४
ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद—Epistemological Idealism ४३
ज्ञानशास्त्रीय यथार्थवाद—Epistemological Realism ४५
तेस्रो अध्याय— तत्त्वशास्त्र (Ontology)
भौतिकवाद, प्रत्ययवाद, द्वैतवाद र तटस्थवाद ५०
अनेकवाद र एकवाद
चौथो अध्याय—विश्वशास्त्र—(Cosmology)
सृष्टिवाद र विकासवाद ७९
पाँचौं अध्याय—ईश्वर शास्त्र—(Theology)
आस्तिकवाद, अनेकेश्वरवाद, एकेश्वरवाद र द्वैतेश्वरवाद ८९
तटस्थ-ईश्वरवाद, सर्वेश्वरवाद, आन्तरातीत-ईश्वरवाद, ईश्वरवाद ९१

दोस्रो खण्ड

प्रथम अध्याय—प्राचीन ग्रीक दर्शन र अर्वाचीन प्रवृतिहरू
प्राचीन ग्रीक दर्शन (सुकरात, प्लेटो र अरस्तू) ९९
अर्वाचीन दार्शनिक प्रवृतिहरू व्यवहारवाद, तार्किक प्रत्यक्षवाद र अस्तित्ववाद १०७
बर्ट्रेन्डरसेलको यथार्थवाद, दस्तोयवस्कीको अस्तित्ववाद र सार्त्रको अस्तित्त्ववाद ११३
दोस्रो अध्याय—नेपालका दार्शनिकहरू र दार्शनिक परम्परा १२६
नेपालका दार्शनिकहरू, दार्शनिक परम्परा १२६
पुस्तक-सूची १३८

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रथम खण्ड

प्रथम अध्याय

दर्शनशास्त्रको स्वरूप

मानिस एउटा विवेकशील प्राणी हो र आफ्नो विवेकशीलतालाई आफ्नो विभिन्न क्रिया-कलाप र चिन्तनको माध्यमबाट व्यक्त गर्दछ। दर्शनशास्त्र मानव जातिको प्राचीनतम बौद्धिक उपलब्धि हो। साँच्चै भन्ने हो भने जुन समयदेखि मानिसले आफ्नो जीवन र जगत्प्रति सोच्न थालेको थियो त्यसैवेलादेखिनै दर्शनको प्रादुर्भाव भएको सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ। सोच्नु वा चिन्तन गर्नु मानिसको स्वभाविक गुण हो। नसोचिकन मानिस कहिले पनि बाँच्न सक्तैन। मानिस र अन्य पशुहरूमा यो नै मुख्य भेद हो—एउटा पशु अंधो रूपमा नसोचिकन जन्मजात प्रवृत्तिहरूको (Instincts) आधारमा बाँच्दछ, जब एउटा मानिस आफ्नो चिन्तन र भविष्यको विचारको भरमा जीवित रहन्छ।

मानिसले आफ्नो जीवन र जगतप्रति विभिन्न परिस्थितिवश सोच्न थाल्छ। मानिसले आफ्नो वरिपरि जुन वातावरण, प्राकृतिक एकता, समानता, सौन्दर्य र भयानकताको साथसाथै सृष्टि रचना र जीवनको रहस्य आदिलाई हेर्छ र त्यसबाट आश्चर्यचकित हुन्छ। यसै आश्चर्यको अनुभवबाट अभिप्रेरित भएर मानिस जीवन र जगत्को सम्बन्धमा विचार गर्न थाल्छ, सोच्न थाल्छ र दर्शनको उत्पत्ति यसै क्रममा हुन्छ। यसै सन्दर्भमा यूनानका प्रसिद्ध दार्शनिक प्लेटोले दर्शनलाई "आश्चर्यको सन्तान"को रूपमा मानेको देखिन्छ[1]। अतः दर्शनशास्त्रको उत्पत्तिको कारण हाम्रो आश्चर्यको भावना र जिज्ञासा पनि हुन सक्छ।

मानव जीवनमा कहिले कहीं यस्ता घटनाहरू घटित हुन्छन् जसबाट व्यक्ति आध्यात्मिक रूपमा अशान्त हुन जान्छ र व्यक्ति आफ्नो मानसिक शान्ति र आध्यात्मिक संतुष्टिको लागि जीवन र जगतको वास्तविकतालाई जान्न खोज्छ र सोच्न थाल्छ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जसबाट दर्शनको उत्पत्ति हुन जान्छ। हाम्रो समक्ष भगवान बुद्धको उदाहरण छँदैछ जसले आफ्नो मानसिक शान्ति र संतुष्टिका लागि आफ्ना सबै राजकीय सुख-सुविधाहरूलाई त्यागेर उनी सत्यको खोजीमा लागे।

शँकास्पद नभएको सत्यलाई पत्ता लगाउनको लागि पनि मानिस दार्शनिक चिन्तन गर्नको लागि उत्साहित हुन्छ। शंकाबाट नै शंका नभएका ज्ञानहरू वा सत्यतिर मानिस पुग्न सक्दछ। आधुनिक पाश्चात्य दर्शनका जनक रेने देकार्त्तले शंकाविधिको आधारमा आफ्नो बुद्धिवादी दर्शनको जग बसालेको उदाहरण हामी पाउँछौं।[2]

आफ्नो विषयमा जान्नु वा आफूलाई जान्नु व्यक्तिमा एउटा स्वाभाविक प्रवृति हुन्छ। म को हुँ ? कहाँबाट आएको हुँ र मरेपछि कहाँ जान्छु आदि विभिन्न प्रश्नहरू कुनै पनि व्यक्तिको मस्तिष्कमा कुनै पनि वेलामा उठ्दछन् जसबाट अभिप्रेरित भएर मानिस व्यक्तिको वास्तविक स्वरूपको विषयमा सोच्न थाल्छ जुन दार्शनिक चिन्तन वा दर्शन नै हो। पूर्वीय दर्शनमा आत्मज्ञान नै विभिन्न दार्शनिक विचारधाराहरूको जग भएको देखिन्छ। सुकरातले आत्म-ज्ञान माथि जोड 'आफूलाई जान' शब्दबाट दिएको पाइन्छ।[3]

साँच्चै भनौं, प्रत्येक व्यक्ति एउटा दार्शनिक हो र उसको आफ्नो व्यक्तिगत जीवन दर्शन छ जसको आधारमा त्यस व्यक्तिका आचरणहरू र चिन्तन केन्द्रित भएका हुन्छन्। दर्शन एक किसिमको जीवन पद्धति नै हो पनि भन्न सकिन्छ तर प्रत्येक व्यक्तिको जीवन दर्शन राम्रोसंग परिभाषित हुँदैन, यसै सन्दर्भमा हक्सलेको विचारलाई उद्धृत गर्न सकिन्छ, "Men live in accordance with their philosophy of life, their conception of the world. This is true even of the most thoughtless. It is impossible to live without a metaphysic. The choice that is given us is not between some kind of metaphysic and no metaphysic; it is always between a good metaphysic and a bad metaphysic."[4]

दर्शनको उत्पत्ति मानिसको जीवनको व्यवहारिक आवश्यकताको पूर्तिबाट पनि हुन्छ जसले गर्दा दर्शन जीवनको एउटा बाटोको रुपमा देखा पर्दछ, एक किसिमको चिन्तनका रुपमा मात्र होइन। जैन दर्शनमा यस कुरा माथि बढी जोड दिइएको पाइन्छ, "Do not live to know, but know to live'। अन्य पूर्वीय दर्शनहरूमा पनि यस कुरा माथि जोड दिइएको पाइन्छ।[5]

आजको मानिस चन्द्रमामा पुगेको छ र भोलि कहाँसम्म पुग्ला भन्ने अनुमान गर्न सकिन्न ? त्यसता विकासको आधार मानिसको विचार शक्तिमा अभूतपूर्व वृद्धि नै हो। मानिस आफ्नो विचार शक्तिको प्रयोग बिभिन्न दिशातिर गर्छ जसले गर्दा ज्ञानका बिभिन्न विषयहरू (Subjects) उत्पन्न भएका छन् र विकसित भइराखेका

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छन् । दर्शनशास्त्र पनि मानवीय ज्ञानको एउटा प्रमुख हाँगाको रुपमा हजारौं वर्षदेखि पल्लवित र पुष्पित भइराखेको छ ।

दर्शन शब्दको उत्पत्ति दर्शनार्थक दृश् धातुबाट ल्युट (अन) प्रत्ययद्वारा भएको छ जसको अर्थ हुन्छ 'देख्नु' वा 'अवलोकन गर्नु' । अतः यसको अर्थ हुन्छ 'दृश्यते अनेन इति दर्शनम्' अर्थात जसबाट देखन सकिन्छ त्यो नै दर्शन हो । देख्नु नै दर्शनको साधारण अर्थ हो तर दर्शनशास्त्रमा दर्शन विशेष अर्थ राख्दछ-परम तत्व वा सत्यको प्रकृत स्वरुपलाई अवलोकन गर्नु वा देख्नु वा जान्नु ।

पाश्चात्य जगतमा दर्शनशास्त्रको लागि Philosophy शब्दको प्रयोग हुन्छ । Philosophy शब्दको उत्पत्ति दुइवटा ग्रीक शब्दबाट भएको छ Philos र Sophia । Philos शब्दको अर्थ हो अनुराग, प्रेम र मित्रता र Sophia शब्दको अर्थ हो ज्ञान (wisdom) । अतः Philosophy शब्दको अर्थ हुन जान्छ ज्ञानको अनुराग वा प्रेम ।[6] यस व्युत्पत्तिबाट यो स्पष्ट हुन्छ कि पाश्चात्य जगत्मा दर्शनशास्त्र मूल रुपमा शुद्ध बौद्धिक हो, अर्थात् यसको सम्बन्ध मानिसको बुद्धिसित मात्र हो । तर Wisdom शब्दको अर्थ ज्ञान मात्र न भई अन्तर्दृष्टि, विवेक र सत्यको ज्ञान हो । अतः पश्चिमी जगत्मा पनि दर्शनको सम्बन्ध परम तत्व वा सत्य लाई जान्नु हो ।

विभिन्न दार्शनिकहरूले दर्शनशास्त्रको परिभाषा विभिन्न किसिमले दिएका छन् । सुकरातले दर्शनलाई 'ज्ञानको अनुराग' 'Love of wisdom' को रुपमा परिभाषित गरेका छन् जब प्लेटोले दर्शनलाई सत्यको ज्ञानको रुपमा, 'Philosophy is the knowledge of reality or being as such, of that which is. It is the knowledge of the universal, unchangeable or eternal । अरस्तूले यस किसिमले परिभाषा गरेका छन्-दर्शनशास्त्र त्यो विज्ञान हो जसले परमतत्वको यथार्थ स्वरुपको खोजी गर्दछ-Philosophy is the science which investigates the nature of Being, as it is in itself. काण्टले दर्शनलाई अनुभवको तत्त्वशास्त्र, (The Metaphysics of experience) र ज्ञानको विज्ञान र समीक्षाको रुपमा (The science and criticism of cognition) परिभाषित गरेका छन् । हीगलले दर्शनलाई वास्तविकताको तत्त्वशास्त्र (The metaphysics of Reality or a knowledge of that which is eteral को रुपमा स्वीकार गरेका छन् । ब्रैडलेले दर्शनशास्त्रलाई दृश्य जगत् (देखावटी)को तुलनामा वास्तविक सत्य वा तत्त्वलाई जान्ने एउटा प्रयास मानेका छन्—Philosophy or metaphysics is an attempt to know Reality as against mere appearance.

हर्बर्ट स्पेन्सरले दर्शनशास्त्रलाई विज्ञानहरूको समन्वय र विश्व-व्यापक विज्ञान वा महाविज्ञानको रुपमा परिभाषित गरेका छन् "Synthesis of the sciences, a universal science or super science" । पोल्सनले (Paulsen) दर्शनशास्त्रलाई सबै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वैज्ञानिक तत्वहरूको योग (Sum total of all scientific knowledge,को रुपमा स्वीकार गरेको पाइन्छ।[6]

तार्किक अनुभववादी विट्टगन्सटीन[7] (Wittgenstein)ले दर्शनशास्त्रलाई विज्ञानका वाक्यहरूको अथवा भाषाको तार्किक विश्लेषण मानेका छन्। "Logical analysis of the propositions of science or critique of language" । तार्किक अनुभववादीहरूको विचारमा दर्शनशास्त्रको मुख्य वा उचित काम विज्ञानहरुका वाक्यहरुको तार्किक विश्लेषण हो। अतः दर्शनशास्त्र वैज्ञानिक वाक्यहरुको आलोचना हो जसले वाक्यहरुको आन्तरिक सम्बन्ध र इन्द्रिय अनुभवको संदर्भमा त्यसको महत्वहरुलाई परिभाषित गर्दछ। उपरोक्त विभिन्न परिभाषाहरु माथि विचार गरी दर्शनशास्त्रको विशेष मान्य परिभाषा दिन सकिन्छ।

दर्शनशास्त्र मानिसको एउटा निष्पक्ष बौद्धिक प्रयत्न हो जसबाट मानिस यस विश्वलाई सम्पूर्ण रुपमा बुझ्ने प्रयास गर्दछ। दर्शनबाट मानिस न त यस विश्वका एक भन्दा बढी अङ्ग वा अंशलाई बुझ्ने प्रयास गर्छ न विभिन्न अंशहरुलाई छुट्टा छुट्टै रुपमा बुझ्ने उद्देश्य राखेको हुन्छ। बरु यस विश्वलाई एउटा एकाइको रुपमा ज्ञानको विषय—वस्तु मान्दछ। दार्शनिकहरुले यस विश्वलाई यसका बिभिन्न अंशहरुको मात्र एउटा योगको रुपमा स्वीकार गर्दैन् किनभने विभिन्न अंशहरुको ज्ञानबाट मात्र कुनै सम्पूर्ण वस्तुको ज्ञान सम्भव छैन। अतः जबसम्म सम्पूर्ण विश्वनै ज्ञानको विषयवस्तु हुँदैन तबसम्म वास्तविक ज्ञान सम्भव छैन।

कुनै पनि वस्तुको ज्ञान हामीलाई दुई पद्धतिले हुन्छ—(१) त्यस वस्तुका सबै भाग वा अङ्गलाई छुट्टा-छुट्टै रुपमा बुझेर र (२) त्यस वस्तुलाई सम्पूर्ण रुपमा एकैचोटि बुझेर। दार्शनिकहरुले दोश्रो पद्धतिलाई स्वीकार गरेका छन्। उदाहरणको लागि गुलाबको फूललाई हेरौं। यदि कुनै व्यक्ति गुलाबको फूललाई देखेकै छैन, त्यसको अगाडि फूलका सबै पत्तीहरुलाई छुट्टा-छुट्टै रुपमा राखिदियौं भने र त्यस व्यक्तिलाई गुलाबका अन्य गुणहरुको वर्णन गर्‍यौं भने के उसलाई गुलाबको फूलको यथार्थ ज्ञान हुन सक्दछ ? तर यदि त्यस व्यक्तिको समक्ष एउटा गुलाबको फूल टिपेर राख्छौं भने उसलाई निश्चयनै गुलाबको फूलको पूर्ण ज्ञान प्राप्त हुन्छ किनभने उसको समक्ष सम्पूर्ण गुलाबनै प्रस्तुत छ। उसै किसिमले जब हामी सम्पूर्ण विश्वलाई उसको सम्पूर्णतामा अध्ययन गर्छौं भने हामीलाई यस विश्वको यथार्थ ज्ञान प्राप्त हुन सक्दछ।

आजको युग विज्ञान र प्रविधिको युग हो। प्रत्येक विज्ञान प्रकृतिका बिभिन्न रुपको छुट्टाछुट्टै अध्ययन गर्दछ जसरी जीव-विज्ञानले जीवहरुको,वनस्पति शास्त्र वनस्पति जगत्को, रसायन शास्त्रले मात्र रसायनहरुको; भौतिक शास्त्रले भौतिक जगत्को मात्र। भौतिकशास्त्रीहरुलाई रसायनशास्त्रको ज्ञान हुदैन र जीवशास्त्रीहरुलाई वनस्पति जगत्को ज्ञान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुदैन। अर्थात् विज्ञानबाट बिभिन्न विषयहरुको छुट्टा-छुट्टै ज्ञान प्राप्त हुन्छ तर सम्पूर्णताको ज्ञान प्राप्त हुँदैन परन्तु दर्शनशास्त्रले यस विश्वको ज्ञान सम्पूर्ण रुपमा गर्न खोज्दछ।

दार्शनिक चिन्तनको दोश्रो विशेषता बौद्धिकता हो। दार्शनिक चिन्तन एउटा बौद्धिक प्रक्रया हो। अतः दर्शनशास्त्रले विश्वको व्याख्याको लागि वा ज्ञान प्राप्त गर्नको लागि बुद्धि (Intellect) को सहायता लिन्छ, कुनै भाव, मनोवेग र राग (Passions) हरुको लिंदैन। दार्शनिक चिन्तन र निष्कर्ष तर्क र चिन्तन माथि आधारित रहन्छन्, कुनै विश्वास वा भावना माथि रहदैनन्। दर्शनले अनुभूतिहरुको बौद्धिक विश्लेषणको आधारमा वास्तविकताको निरुपण गर्छ। यस्ता अनुभूतिहरु जुन बौद्धिक विश्लेषणबाट सामञ्जस्यपूर्ण (समन्वयपूर्ण) र व्यांघातकरहित (Contradictionless) सिद्ध हुन्छन् तिनै अनुभूति मात्र अर्थपूर्ण हुन् र अन्य अनुभूतिलाई बुद्धि स्वीकार गर्दैन। अतः कुनै पनि बिचार, भनाइ, चिन्तन वा सिद्धान्तलाई अन्तिम स्वीकृति बुद्धिले मात्र दिन्छ र बुद्धिले स्वीकार नगरेकालाई दर्शन मान्यता दिंदैन।

दार्शनिक चिन्तन बौद्धिक हुनका साथ-साथै निष्पक्ष पनि हुनु पर्छ। निष्पक्ष हुनु-को अर्थ हो दार्शनिकहरुले विश्वलाई त्यसको यथार्थ रुपमा केलाउनु। कुनै पूर्व-निश्चित मत वा पूर्वाग्रहपूर्ण विचारले विश्वलाई अध्ययन गरेमा त्यसको असली वा वास्तविक ज्ञान सम्भव हुँदैन किनभने पूर्वाग्रहले हाम्रो मस्तिष्कलाई आच्छादित गरेर हामीलाई सत्यको पत्ता लगाउन दिंदैन। अतः चिन्तनलाई व्यक्तिगत वा सामूहिक राग, द्वेष आदि अन्य भावनाहरुबाट मुक्त राख्नु पर्छ। जुन रङ्गको चश्माको काँच हुन्छ उसै रङ्गको अनुभव हामीलाई हुन्छ, वास्तविक रंगको अनुभव हामीलाई हुँदैन। अतः रंगरहित चश्माका कांचबाटनै हामी असल रंगलाई पत्ता लगाउन सक्छौं। अतः विश्वको निष्पक्ष अध्ययनको लागि निष्पक्ष विचार हुनु पर्छ, निष्पक्ष चिन्तन गर्नु पर्छ।

दार्शनिक चिन्तन एउटा प्रयास हो जसलाई मानिस स्वभाविक रुपले प्रेरित भएर गर्छ। मानिसले जीवन र जगत्लाई बुझ्ने प्रयास गर्छ। मानिसले यो बुझ्न प्रयास गर्छ कि त्यो किन बाँच्न चाहन्छ र बाँच्नुको अर्थ के हो? बांचेर मात्र मानिस सन्तुष्ट हुँदैन। अतः मानिस आफ्नो जीवनको विषयमा र जगत्को विषयमा सोच्न थाल्छ किनकि मानिस जगत्मानै बाँचिरहेको हुन्छ। उसले हेर्छ कि मानिस जन्म लिन्छ, युवावस्थामा पुग्दछ र अन्तमा मृत्युको मुखमा जान्छ। प्रकृतिमा सुन्दर, अति सुन्दर फूलहरु पुष्पित हुन्छन् र पछि सुकेर जान्छन्, कहिले बसन्त ऋतु आउँछ, कहिले ग्रीष्म कतै हिमाल छन्, कतै मरुभूमि। मानिस यसै वसुन्धरामा जन्मदेखि मृत्युसम्म रहि-रहन्छ अनि स्वभावतः यस विश्वलाई जान्ने जुन जिज्ञासा हुन्छ त्यसबाट प्रेरित भएर उ जगत् र जीवनको सम्बन्धमा जान्न प्रयास गर्छ जुन एउटा दर्शनको रुपमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विकसित भएर आउँछ। अतः दार्शनिक चिन्तन एउटा प्रयास हो जसलाई मानिस अपनाउन खोज्छ। यसै सन्दर्भमा दर्शनलाई निम्नलिखित रुपमा परिभाषित गर्न सकिन्छ। "दर्शनशास्त्र विश्व र जीवनको सम्पूर्ण रूपमा व्याख्या र मूल्याङ्कन गर्ने प्रयास हो" Philosophy is an attempt to explain and appreciate life and the universe as a whole—(H. M. Bhattacharya). डा०याकूब मसीहले पनि एसै ढंगले दर्शनशास्त्रको परिभाषा दिएका छन्— Philosophy is a resolute and persistent attempt to understand and appreciate the universe as a whole.[8]

दर्शनशास्त्रका हाँगाहरू (Branches of Philosophy) आधुनिक विचारधाराहरूका संदर्भमा आज दर्शनशास्त्रका विभिन्न नयाँ-नयाँ हाँगाहरू निस्केका छन् जसरी कलाको दर्शन (Philosophy of Art), भाषाको दर्शन (Philosophy of Language), गणितको दर्शन (Philosophy of Mathematics), इतिहासको दर्शन (Philosophy of History), प्राकृतिक विज्ञानको दर्शन (Philosophy of Natural Science), धर्मको दर्शन (Philosophy of Religion), जीव विज्ञानको दर्शन (Philosophy of Biological Science), तर्कको दर्शन (Philosophy of Logic), समाजिक विज्ञानको दर्शन (Philosophy of Social Science) र मास्तिष्कको दर्शन (Philosophy of Mind)। परम्परागत हाँगाहरू मध्ये ज्ञान शास्त्र (Epitemology), तत्त्व शास्त्र (Ontology), ईश्वरशास्त्र (Theology), विश्वशास्त्र (Cosmology), आचार शास्त्र (Ethics), समाज दर्शन (Social Philosophy), तर्कशास्त्र (Logic), सौन्दर्यशास्त्र (Aesthetics), मूल्य शास्त्र (Axiology) आदि छन्।

ज्ञान शास्त्रमा ज्ञानको स्वरुप, साधन, सीमा, प्रमाणिकता, सत्यता, ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्ध आदि विषयहरूको अध्ययन हुन्छ। तत्त्वशास्त्र (Ontology)मा परम तत्वको स्वरुप, संख्या के कस्तो हो आदिको अध्ययन हुन्छ। कुनै-कुनै विद्वानले तत्वशास्त्र र तत्त्वदर्शन (Metaphysics) लाई समान अर्थमा प्रयोग गरेको पाइन्छ। Metaphysics शब्दको प्रयोग सर्वप्रथम Andronicus of Rhodes 70 B. C. ले गरेका छन्। यस शब्दको अर्थ हो—'Meta = After र Physics = The science of the Physical World' अर्थात् त्यो विद्या जुन भौतिक विज्ञान पछाडि आउँछ। अरस्तूका ग्रन्थहरूको सम्पादनकालमा एन्ड्रोनिकसले अरस्तूका केही दार्शनिक रचनालाई भौतिकशास्त्र सम्बन्धी रचना पछि राखे। अतः दार्शनिक विषयलाई Metaphysics नाम आकस्मिक रूपले पऱ्यो। अरस्तूले आफैं विश्वका प्राथमिक सिद्धान्तहरूलाई 'प्राथमिक दर्शन शास्त्र' भनेका थिए। Metaphysics को लागि Ontology शब्दको प्रयोग C. Wolff (1679—1754) ले सर्वप्रथम गरे। तत्त्वशास्त्रले विश्वको मूल तत्त्व (Original Stuff) वा आदिकारण (First cause)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लाई पत्ता लगाउने प्रयास गर्दछ। अनुभव जगत्‌को अन्तिम आधार के हो र त्यसको स्वरूप कस्तो हो? त्यसको संख्या के कति हो आदि कुरालाई पत्ता लगाउनको लागि अध्ययन तत्त्वशास्त्रमा गरिन्छ।

विश्वशास्त्रमा विश्वको उत्पत्ति, स्वरुप, विश्व-प्रक्रियाको स्वरुप, देश-काल र यिनका सम्बन्धमा विवेचना हुन्छ। ईश्वरशास्त्रमा ईश्वरको बौद्धिक विवेचना गरी त्यस सम्बन्धी प्रश्नहरूको समाधानको प्रयास हुन्छ। तर्कविज्ञानमा निर्णय वाक्यहरूलाई विश्लेषण गरी तिनको सत्यता र असत्यतालाई पत्ता लगाउने प्रयासको साथ-साथै सत्य वा प्रमाणिक तर्कका नियमहरूको पनि अध्ययन हुन्छ।

नीतिशास्त्र वा आचारशास्त्रमा नैतिक चेतना, नैतिक निर्णय र नैतिक मापदंड-हरू आदिको अध्ययन हुन्छ। समाजदर्शनले व्यक्ति, समाज, परिवार, विवाह, सम्पत्ति र राज्य यस्ता सामाजिक संस्थाहरूसित सम्बद्ध सिद्धान्तहरू र नियमहरूको अध्ययन गर्दछ र साथै मनोविज्ञानका केही क्षेत्रहरुको पनि दर्शन अध्ययन गर्दछ। यसमा सौन्दर्यको स्वरुप, महत्व, त्यसको वास्तविकता, सौन्दर्य अनुभव र अन्य अनुभव बीचको सम्बन्ध बारे अध्ययन हुन्छ। मूल्यशास्त्र वा अर्धशास्त्रमा मूल्यहरुको (शुद्ध मूल्य— Value as such) को अध्ययन हुन्छ जसले व्यक्ति र समाजको जीवनमा निकै महत्व राख्दछ।

सीमा वा क्षेत्र :— दर्शनशास्त्रको सीमा वा क्षेत्रभित्र उपरोक्त विषयहरुको अध्ययन भइरहेको हुंदा यसको सीमाभित्र विश्वको सम्पूर्णरुपमा अध्ययनका साथ-साथै परि-वर्तनशील र अपरिवर्तनशील तत्त्वहरू र अन्तिम सत्य वा कारण आदिको पनि अध्ययन हुन्छ। के सत्य (Reality) हो र के देखावटी (Appearance), के अनुभवगम्य हो र के अअनुभवगम्य, र के नाशवान र के अनाशवान आदिको पनि अध्ययन यसको क्षेत्र भित्र पर्दछ। ज्ञानका स्वरूप, साधन, सीमा र विकास आदिको पनि अध्ययन यसको सीमा अन्तर्गत आउँछ। विश्वको उत्पत्ति र विकास, ईश्वर सम्बन्धी विचार, सौन्दर्य संम्बद्ध विचार, नैतिक गुण, नैतिक निर्णय र नैतिक मापदंडको विचार; समाज र व्यक्तिको सम्बन्ध, सामाजिक संस्थाहरु, प्रमाणिक तर्कका नियमहरु, मूल्य सम्बन्धी अध्ययन पनि दर्शनशास्त्रको परिधिभित्र आउछन्।

पद्धति—पद्धति दुई किसिमको हुन्छ-आगमनात्मक र निगमनात्मक।

(१) आगमनात्मक-विधि को अनुसार हामी कुनै पनि निष्कर्षको लागि विशेष उदाहरणहरू (instance) or Individual Cases हेरेर सामान्य निष्कर्षमा पुग्दछौं।

Exp:— Ram is mortal. Shyam is mortal. Mohan is mortal. There fore, Allmen are mortal.

(२) निगमनात्मक-विधि मा हामी सामान्य तथ्यको आधारमा विशेष

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निष्कर्षतिर लाग्छौं । आगमनको ठीक विपरित यो पद्धति हो ।

Exp:- All men are mortal. Ram is a man. Therefore, Ram is mortal.

विज्ञानहरूको अध्ययनमा आगमनात्मक पद्धतिको मात्र प्रयोग हुन्छ तर दर्शनशास्त्रमा उपरोक्त दुवै पद्धतिहरूको प्रयोग हुन्छ । यसको कारणको के छ भने दर्शनशास्त्रमा हामी अनुभव हुन नसक्ने वस्तुहरूको पनि अध्ययन गर्दछौं ।

विज्ञान र दर्शन—विज्ञान शब्द **(Science)** को उत्पत्ति Scio वा Scire शब्द बाट भएको हो जसको अर्थ हुन्छ, "जान्नु (To Know)" अतः विज्ञानको अर्थ हो-ठीक ठीक, (Exact) संगठित र क्रमवद्ध ज्ञान । कुनै पनि विषयको क्रमवद्ध ज्ञान नै विज्ञान हो । विज्ञान र दर्शन दुवैको उद्देश्य ज्ञान प्राप्त गर्नु नै हो । वर्त्तमान ज्ञान वृद्धि गर्नको अभिप्रायले दर्शन र विज्ञान दुवैका आ-आफ्ना क्षेत्र छन् । जसरी परम वा यथार्थ (Ultimate reality) को ज्ञान प्राप्त गर्न वा अन्तिम कारणको ज्ञान प्राप्त गर्नको लागि विज्ञान तत्पर छ, त्यस्तै दर्शन शास्त्र पनि आफ्नो क्षेत्रमा रही ज्ञान प्राप्त गर्न तत्पर हुन्छ । दुवैको शुरूआत सत्यको प्रेमबाट हुन्छ र दुवैले आफ्नो विषयलाई वौद्धिक रूपमा बुझ्ने प्रयास गर्छन् । दुवैले Exact र पूर्ण संगठित ज्ञानमा वृद्धि गर्छन् र दुवैको उद्देश्य व्यवहारिक लाभ प्राप्त गर्नु हो तर विज्ञानबाट भौतिक लाभ प्राप्त हुन्छ र दर्शनबाट आध्यात्मिक । यी दुवैमा उपरोक्त समानता बाहेक केही असमानताहरू पनि छन् । विज्ञान यस विश्वको अध्ययन टुक्रा-टुक्रा पारेर गर्दछ । जसरी वनस्पति विज्ञानले वनस्पतिको, जीव विज्ञानले जीवहरूको अध्ययन छुट्टा छुट्टै गर्दछन् । तर दर्शन यस विश्वको अध्ययन सम्पूर्ण रूपमा गर्दछ । यसै सन्दर्भमा Herbert Spencer ले उचित नै भनेका छन्-"Science is partially Unified Knowlege; Philosophy is completely Unified Knowledge."[9]

विज्ञानमा हामी आगमनात्मक पद्धतिकै मात्रै व्यवहार गर्दछौं भने दर्शनमा आगमन र निगमन दुवैको प्रयोग हुन्छ । विज्ञानले कुनै वस्तु जुन रूपमा देखिन्छ त्यसै रूपको अध्ययन गर्दछ जब कि दर्शन कुनै वस्तुको वास्तविक रूपको अध्ययन गर्दछ ।

विज्ञान एकातिर विश्लेषणात्मक छ भने दर्शन अर्कोतिर संश्लेषणात्मक । विज्ञानको सम्बन्ध कसरीसंग छ भने दर्शनको सम्बन्ध किनसंग छ । विज्ञानले विश्वको वर्णन गर्दछ भने दर्शन विश्वको व्याख्या गर्दछ । विज्ञान विशिष्टतातिर जान्छ जब दर्शन सामान्य एकतातिर पुग्छ । विज्ञानले हाम्रो इन्द्रिय अनुभवलाई बौद्धिक बनाउछ भने दर्शन अनुभव भन्दा बाहिरका कुराहरूलाई बौद्धिक बनाउछ ।

विज्ञानको सम्बन्ध मात्र ज्ञेयसित छ भने दर्शनको सम्बन्ध ज्ञाता, ज्ञान र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ज्ञेयसित छ । विज्ञानमा हामी थोरै विषयको सम्बन्धमा बढी ज्ञान प्राप्त गर्छौं भने दर्शनमा बढी विषयको थोरै ज्ञान प्राप्त गर्छौं'[10] ।

विज्ञान र दर्शनको उत्पत्ति ज्ञानप्राप्तिको इच्छाले भएको छ र यसको उद्देश्य यस विश्वको व्याख्या नै हो । विज्ञान र दर्शन दुवैले वास्तविकता माथि जोड दिएका छन् । विज्ञानबाट प्राप्त ज्ञान दर्शनशास्त्रमापनि विश्वको व्याख्या गर्नमा सहयोग पुऱ्याउँछ ।

धर्म र दर्शनः— डा. राधाकृष्णनन्को निम्नलिखित भनाईबाट दर्शन र धर्मको सम्बन्धमाथि निकै प्रकाश पर्दछ—"While Salvation of soul is the end of religion, the discovery of truth is the object of philosophy."[11] (धर्मको उद्देश्य आत्माको मुक्ति हो र दर्शनको उद्देश्य सत्यको खोज हो ।) उपरोक्त भनाईको आधारमा हामी दर्शन र धर्मको विषय-वस्तु र सीमालाई छुट्याउन सक्छौं । दर्शनको उद्देश्य सत्यको ज्ञान प्राप्त गर्नु हो भने धर्मको सम्बन्ध मुक्तिसित छ । धर्मको परिभाषा गैलवेले यस किसिमबाट गरेका छन् ।

"Religion is man's faith in a power beyond himself where by he seeks to satisfy emotional needs and gain stablity of life and which he excpresses in acts of worship and service."[12]

धर्म मानिसको आफैंसित बाहेक एउटा शक्तिमा विश्वास हो जसको आधारमा मानिस आफ्नो संवेगात्मक आवश्यकताहरूको पूर्तिको साथै जीवनमा स्थायित्व खोज्दछ जसलाई मानिस आफ्नो पूजात्मक क्रिया र सेवाको काम बाट व्यक्त गर्दछ । यो परिभाषालाई विश्लेषण गर्दा हामी यो पाउँछौं कि धर्म मानिसको एउटा वाह्य (Transcendntal) शक्तिमाविश्वास हो । धर्मबाट मानिस आफ्नो संवेगात्मक आवश्यकता र जीवनमा स्थायित्वको भावना ल्याउन खोज्दछ जसलाई मानिसले आफ्नो सेवा र पूजाको माध्यमबाट व्यक्त गर्दछ ।

उपरोक्त विश्लेषणको आधारमा हामी धर्म र दर्शन वीच निम्नलिखित भेद दर्शाउन सक्दछौं:—

१. दर्शनको आधार शुद्ध बौद्धिक चिन्तन हो जब धर्मको आधार साधारण विश्वास हो ।

२. दर्शनको आधार मुख्य रूपमा परम तत्वको सत्य ज्ञान प्राप्त गर्नु हो भने धर्मको उद्देश्य परम तत्वलाई प्राप्त गर्नु हो । धर्ममा हामी ईश्वरसित एकाकार हुनचाहछौं ।

३. धर्म चित्रात्मक कल्पना (Pictorial Imitation) को आधारमा विकसित हुन्छ र दर्शन अमूर्त्त चिन्तन (Abstract thinking) माथि आधारित हुन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४. दर्शनको उत्पत्ति अन्वेशणशील मस्तिष्कबाट हुन्छ जबकि धर्मको उत्पत्ति काल्पनिक मस्तिष्कबाट ।

५. फ्रेडरिक पौलसनको अनुसार धर्मको उत्पत्ति भाषा जस्तै कुनै सामूहिक मस्तिष्कबाट हुन्छ जबकि दर्शनको उत्पत्ति व्यक्तिगत मस्तिष्कबाट हुन्छ[18] ।

६. धर्मबाट प्राप्त ज्ञान अपूर्ण र अस्पष्ट हुन्छ जबकि दर्शनबाट प्राप्त ज्ञान प्रस्ट बौद्धिक र क्रमवद्ध हुन्छ ।

७. धर्ममा श्रद्धाको विषयसित आध्यामिक एकता स्थापित हुन्छ जबकि सत्य दर्शनमा गंभीर आलोचनाको विषय हुनजान्छ ।

समानताहरूः— दर्शन र धर्म दुवैको उद्देश्य विश्वको सम्पूर्ण रूपमा व्याख्या गर्नु नै हो र यसको साथै मानिसको यस विश्वमा के कस्तो स्थान छ त्यसको पनि अध्ययन गरिन्छ। साँच्चै भनौ धर्म र दर्शनको सम्वन्ध टाढा को छैन कि नभने दर्शनले धार्मिक विश्वासलाई व्याख्या गर्दा धर्मलाई अन्ध-विश्वासको जालबाट मुक्ति दिलाउछ। त्यस्तै धर्मबाट पनि दर्शन लाभान्वित हुन्छ । ज्ञानबाट मात्र हामीलाई कुनै फायदा हुंदैन जबसम्म प्राप्त ज्ञानलाई जीवनता प्रयोग गरिंदैन। Religion without philosophy has no root and philosophy without religion has no fruit. बिना दर्शनको धर्म आधारहीन हुन्छ र बिना धर्मको दर्शनबाट कुनै फल प्राप्त हुदैन ।

सन्दर्भहरू :—

१ डा. तिवारी, ब्रजगोपाल, पाश्चात्य दर्शनका अधुनिक युग पृ १

२ सिंह विक्रमादित्य, भारतीय दर्शन, पृ २.

३ पूर्ववत, पृ. ३.

4 Huxley, Aldous, Ends and means, p. 252

५ हिरियाना, एन, आउटलाइन्स आफ इन्डियन फिलासफी, पृ. २०

६ डा. तिवारी, ब्रजगोपाल, पाश्चातम दर्शनका आधुनिक युग, पृ.१८

७ पूर्ववत्

8 Masih, Dr. Y.—A Critical History of modern Philosophy P. 2

9 Bhattacharya, Shtishchandra, the problem of Philosophy P. 2

10 Will Durant, The story of Philosophy, p. VIII

11 Radhakrishnan,S, The Reign of Religion in Con. Phi. P. 5

12 Galloway Enc. of Ethics and Religion.

13 Paulsen, Fedrich, Introduction to Philosophy, p. 3

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दोस्रो अध्याय

ज्ञानशास्त्र

बुद्धिवाद—Rationalism—बुद्धिवाद एउटा ज्ञान शास्त्रीय सिद्धान्त हो जसले बुद्धिलाई ज्ञानको एकमात्र साधनको रूपमा स्वीकार गर्दछ। यसको निम्नलिखित मुख्य-विशेषताहरू छन्:—

1. Reason is the only Source of knowledge. बुद्धिवादको अनुसार ज्ञानको एक मात्र साधन (Source of knowldege) बुद्धि हो। बुद्धि बाहेक अनुभव ज्ञानको साधनको रूपमा कुनै महत्व राख्दैन।

2. Knowledge to be knowledge must be universal and necessary. जबसम्म ज्ञान विश्वव्यापी र आवश्यक हुंदैन हामीले त्यसलाई ज्ञान भन्न सक्दैनौं। उदाहरणार्थ 2+2=4 हुन्छ र यो संधै Universal हुन्छ।

3. Knowledge is obtained through innate ideas. ज्ञानको प्राप्ति जन्मजात प्रत्ययहरूको आधारमा मात्र हुन्छ।

4. For obtaining knowledge mind becomes active. (ज्ञानको प्राप्तिमा मस्तिष्क सक्रिय हुन्छ)।

बुद्धिवादको इतिहासः—

पश्चिमी दर्शनमा बुद्धिवादको सर्वप्रथम उदाहरण यूनानको विचारक Parme nides को दर्शनमा पाइन्छ। उहाँको विचारमा बस्तुहरूको यर्थाथ ज्ञान बुद्धिबाट नै प्राप्त हुन्छ, इन्द्रियबाट हुदैन किनकि इन्द्रियबाट प्राप्त ज्ञान मिथ्या र भ्रामक हुन्छ। Heraclitus र Democritus ले पनि बुद्धिवादमा विश्वास गरेकाछन्। Socrates ले बुद्धिवादलाई तर्कसंगत बनाउने प्रयास गरेकाछन्। उहाँको बिचारमा धारणात्मक ज्ञान (Conceptual knowledge) नै यर्थाथ ज्ञान हो। मोहन, राकेश, राम, श्याम, र हरि आदि विशेष हुन् र विशेषको ज्ञान असली होइन तर सामान्य धारणाहरू (general

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

idea or concept) को ज्ञान असली ज्ञान हो। यी धारणाहरूको ज्ञान मात्र बुद्धिबाट प्राप्त हुन्छ, इन्द्रिबाट होइन।

प्लेटोको अनुसार परमतत्व धारणाहरूको समष्टि हो। धारणाहरू अइन्द्रिय र विचार स्वरूप हुन्। अतः यी धारणाहरूको ज्ञान बुद्धिबाट नै हुन्छ। विशेष वस्तुहरू धारणाहरूका प्रतिलिपि हुन्, परम तत्व होइनन्। विशेषहरूको ज्ञान इन्द्रियहरूबाट प्राप्त हुन्छ। अतः अनुभवलाई परमतत्वको यर्थाथ ज्ञानको साधनको रूपमा स्वीकार गर्न सकिदैंन।

रेने देकार्त्त Rene Descartes (1596-1650) देकार्त्तलाई विद्वानहरूले आधुनिक पाश्चात्य दर्शन का जनकको रुपमा मानेका छन्। उनी आफ्नो समयका गणितज्ञ थिए। उनको देन Geometry मा पनि थियो। किनभने उनले Co-ordinate Geometry लाई प्रतिपादन गरे। एउटा ठूलो गणितज्ञको रुपमा उनले दर्शनशास्त्रलाई गणित जस्तै वास्तविक ज्ञान तिर लगाए। जुन किसिमले गणितमा स्वयंसिद्ध (Self evident) सत्यहरू छन्, त्यस्तै सत्य ज्ञान प्राप्त गर्नको लागि उनले आफ्नो दर्शनमा प्रयास गरे। मध्य युगमा दर्शनको स्वतंत्र अस्तित्व प्रायः खत्म भई सकेको थियो र दर्शन धर्मको दासी हुन गएको थियो। यस स्थितिमा उनले दर्शनलाई नया दिशा दिए।

देकार्त्तले आफ्नो दर्शनको जगको रूपमा शंका-विधिलाई अपनाये। शंकाबाट नै शंकानहुने खालको ज्ञान प्राप्त हुन सक्छ। अर्थात् ज्ञान वा सत्यलाई पता लगाउन को लागि शंका-विधिको प्रयोग गर्नु पर्छ। इन्द्रियबाट प्राप्त ज्ञान भ्रामक र गलत हुनसक्छ किनभने इन्द्रिय अनुभवले हामीलाई कहिलेकाहीं सत्य ज्ञान दिदैंन। अतः देकार्त्तले सत्य तिर पुग्नको लागि सबै वस्तुको अस्तित्वलाई शंका गरे। हामीले प्रत्येक वस्तु माथि शंका गर्न सक्छौं तर आफू माथि (शंकागर्नेवाला Doubter) शंका गर्न सक्दैनौं। किनभने यदि शंका गर्नेले आफ्नो अस्तित्व माथि शंका गर्छ भने, शंका गर्नु नै शंकास्पद हुनजान्छ। अतः शंकाको आधारमा हामी शंका गर्नेवाला (चेतन आत्मा) को अस्तित्वलाई सहजै स्वीकार गर्छौं। यसलाई देकार्त्तले यस किसिमले व्यक्त गरेका छन्—Cogito ergo sum (I think therefore I exist.) म सोच्द छु अतः म छुँ वा मेरो अस्तित्व छ। यस किसिमले शंका-विधिलाई प्रयोग गरेर देकार्त्तले एउटा चेतनशील आत्माको अस्तित्वलाई सत्य मानेका छन् किनभने यो स्पष्ट (Clear) र विशिष्टि (Distinct) हो। अतः स्पष्टता र विशिष्टताको आधारमा देकार्त्त यस सत्यतिर पुगेकाछन् कि हामी छौं वा चेतनशील आत्माहरूछन्। स्पष्टता र विशिष्टतालाई देकार्त्तले यस किसिमबाट प्रष्ट पारेका छन्—स्पष्टको अर्थ हो कुनै विचार वा प्रत्ययलाई मस्तिष्कले अनिवार्यरूपमा ग्रहण गर्नु; विशिष्टताको अर्थ हो—कुनै वस्तु यस किसीमले संक्षिप्तरूपमा निश्चित वा निर्धारित होस् जसको आधारमा त्यो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वस्तु अन्य वस्तुसित मिल्ने खालको नरहोस् । देकार्त्तले यसलाई निम्नलिखित रूपमा व्यक्त गरेका छन्—(To be 'Clear' an idea must be presenl to the mind, open to the mind and the mind also must attend to it. Similarly, 'CISTINT' is that which is precissely determined so that it may not be canfused with anything else).[1] अतः देकार्त्तले स्पष्टता र विशिष्टतालाई सत्यताको दुइवटा कसीहरूको रूपमा भनेका छन् । यसैलाई आधार मानेर उनले आफ्नो दर्शनको विकास गरे ।

ईश्वरको अस्तित्व (Existence of God):— देकार्त्तले ईश्वरको अस्तित्वको सम्वन्धमा निम्नलिखित तर्कहरू दिएकाछन्—

देकार्त्त अनुसार हाम्रो ज्ञानको आधार प्रत्ययहरू हुन् । हामीसंग केही जन्मजात प्रत्ययहरू छन् । जसमध्ये एउटा सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, असीम, र अनन्त ईश्वरको प्रत्यय पनि छ । यस्तो प्रत्ययको आधार के त ? हामी यो स्पष्ट रूपले भन्न सक्छौं कि हामीले आफैं यस्तो किसिमको प्रत्ययको रचना गर्न सक्दैनौं । किनभने हामी एउटा सीमित ज्ञान वा शक्ति राख्ने खालको जीव वा प्राणीभएकोले उपरोक्त किसिमको प्रत्ययको निर्माण गर्न सक्दैनौं । अतः यस्तो किसिमको प्रत्ययको निर्माण कर्त्ता ईश्वर आफैं हो । यसलाई कारण सम्वन्धी प्रमाण (CAUSAL PROOF) भन्न सकिन्छ ।

ईश्वरको अस्तित्वको सम्बन्धमा दोश्रो प्रमाण तत्वशास्त्रीय प्रमाण (Ontological prrf) हो जसलाई हो देकार्त्तले यस प्रकार व्यक्त गरेकाछन् - ईश्वरको अस्तित्व पूर्ण प्राणीको प्रत्यय वा विचारमा नै निहित छ जसरी एउटा त्रिकोण भन्नाले तीन बटा सोझो रेखाहरू मिलेको बूझिन्छ र त्यसको तीनै कोणको योगफल २ समकोणहरूको बरावर हुन्छ भने बोध हुन्छ। त्यस्तै ईश्वरको विचार को प्रत्ययबाट ईश्वरको अस्तित्वको बोध हुन्छ । सव भन्दा पूर्ण प्राणीको विषयमा सोचाई त्यसको वास्तविक अस्तित्वको सोचाई विना सम्भव छैन ।

विश्व सम्बन्धी प्रमाण:—देकार्त्तले उपरोक्त दुवै प्रमाण वाहेक एउटा तेस्रो प्रमाण दिएका छन् जसलाई विश्व सम्बन्धि प्रमाण भनिन्छ।यस प्रमाण अनुसार हामीहरूको अन्तिम कारणको रूपमा ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नु पर्छ । प्रत्येक कार्यको कुनै न कुनै कारण हुन्छ र यो विश्व पनि एउटा कार्य हो । अतः यसको पनि कुनै कारण होला । र त्यो कारण ईश्वर नै हो ।

वाह्य जगत् (External World) :—देकार्त्तले चेतन प्राणी वा चेतना र ईश्वरको अस्तित्वलाई प्रमाणको आधारमा स्वीकार गर्दा एउटा यथार्थवादीको रूपमा विश्वलाई पनि स्वींकार गरेका छन् । हामीहरूलाई विभिन्न गुण, रंग, स्वाद, आवाजहरू

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आदि ideas को पनि अनुभव हुन्छ। अव प्रश्न के छ भने यिनीहरूको कारण के हुन सक्छ? यो स्पष्ट छ कि यी गुणहरू आफैं उत्पन्न भएका छैनन्। ईश्वरले पनि यी गुणहरूलाई बनाएका छैनन् किनभने यो स्पष्ट हो। अव कुनै यस्ता वाह्य वस्तुहरू छन् जुनवाट यी गुणहरूको उत्पति भएको होला। अतः वस्तुवादीको रूपमा उनले वाह्य पदार्थहरूको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन्। देकार्त्त अनुसार वाह्य वस्तुहरू विस्तृत छन्। अर्को शब्दमा भन्नी वाह्य वस्तुको गुण विस्तार हो। अतः उनले शरीरलाई एउटा द्रव्य वा तत्त्वको रूपमा मानेका छन्। द्रव्यको परिभाषा उनले यस किसिमले दिएका छन्। द्रव्यको आफ्नो अस्तित्व छ र त्यो आफ्नो अस्तित्वको लागि अरूमाथि निर्भर रहदैन—"A substance is that which exists through itself and it does not depend on others for its existence."[2]

यस परिभाषा माथि विचार गर्दा हामी यो पाउँछौं कि वास्तिवक रूपमा ईश्वर नै द्रव्य वा तत्त्व हुनसक्तछ। किनभने ईश्वर आफ्नो अस्तित्वको लागि अरू माथि आश्रित हुंदैन। अतः देकार्त्त अनुसार substance ईश्वर नै हो तर उनले मस्तिष्क र शरीर लाई सापेक्ष तत्त्व (relative substances) को रूपमा मानेका छन्। यसको तात्पर्य के छ भने मस्तिष्क र शरीर को आफ्नो वेग्ला वेग्लै अस्तित्व छ। आफ्नो अस्तित्वको लागि एक अर्का माथि आधारित छैनन्। तर यी दुवै आफ्नो अस्तित्वको लागि ईश्वर-माथि आधारित भएकाले relative substances हुन्।

शरीरको गुण विस्तार हो र मस्तिष्कको गुण चेतना हो। Substance को आवश्यक गुणलाई "attributes" भनिन्छ। गुणले आफूलाई अनेक किसिमबाट व्यक्त गर्दछ जसलाई modes भनिन्छ। आकार र गति विस्तारका मोडहरू हुन र कल्पना र प्रत्यक्षीकरण चेतनाका modes हुन्।

भौतिक शरीरको विस्तार वाहेक अरू गुणहरू पनि छन् जस्तै रंग, स्वाद, वासना आदि। यिनीहरूको अस्तित्व वस्तुमा नै आधारित छन्। यस प्रकार गुणहरू २ किसिमका छन्-मुख्य र गौण मुख्य गुणहरूको अनुभव हामीहरूलाई स्पष्टरूपमा हुन्छ र यी गुणहरू वस्तुहरूमा रहन्छन्। यी गुणलाई गणितको रूपमा राख्न सकिन्छ र मुख्य गुणहरूका उदाहरणहरू हुन—आकार, गति, अगति, अवधि र संख्या। गौण गुण अस्पष्ट प्रत्यय हुन् र यिनको स्पष्ट र विशिष्ट ज्ञान वा प्रत्यक्षीकरण संभव छैन र यी गुणहरू अनुभवकर्त्ताको मास्तिष्कमा रहन्छन्। यस्ता गुणहरूका उदाहरणहरू छन्--रंग, शब्द, स्वाद, तातो र चिसो आदि। देकार्त्तले गतिलाई शरीरको मुख्य गुणको रूपमा स्वीकार गरे जुन उनको एउटा ठूलो देन हो।

मस्तिष्क र शरीर—देकार्त्त अनुसार मस्तिष्क र शरीर दुवै सापेक्ष वा आधारित द्रव्य वा तत्वहरू हुन्। किनभने यी दुवैका आफ्नै अस्तित्व छ र एक अर्का माथि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आश्रित छैन। तर यी दुवै ईश्वरमाथि आधारित छन्। उनको अनुसार मस्तिष्क र शरीरको सम्बन्ध एउटा मशीन र त्यसको चालक जस्तो छ।

सर्वप्रथम कुनै वस्तु वा उत्तेजित वस्तुहरूले अनुभवकर्ता वा प्रत्यक्षीकरण गर्ने इन्द्रियहरूलाई प्रभावित गर्दछ। त्यसपछि नशामा रहेको सूक्ष्म पशु-शक्तिलाई गतिशील बनाउँदछ जसले गतिलाईपीनियल ग्लैण्डसम्म पुऱ्याउँछ र त्यस ठाउँमा आफ्नो छाप वा प्रभाव पार्दछ। Pineal gland लाई उनले 'आत्माको वस्ने ठाउँ' भनेका छन्। त्यो gland मस्तिष्क र शरीर को बीच एउटा पुलको रूपमा काम गर्दछ। यस प्रकार प्रत्यक्षीकरण को प्रक्रियाबाट Descastes ले आजको विकसित मनोविज्ञानको जग बसालेका छन्। मस्तिष्क र शरीरको सम्बन्ध अन्तःक्रियावाद हुन जान्छ तर उहाँले व्याख्या गर्दा अन्तक्रियावादलाई लुकाउने प्रयास घोड-चढी र घोडाको सम्बन्धको आधार गरेका छन्। जसरी घोडचढी ले आफ्नो इशाराबाट घोडालाई गतिशील बनाउँछ, त्यसमा आफ्नो शक्ति दिइंदैन। त्यसरी नै मस्तिष्कले शरीरलाई गतिशील बनाउनमा शक्ति दिंदैन तर आफ्नो इशारामा नियन्त्रण गर्दछ।

ज्ञानको सिद्धान्त—हामीलाई थाहा छ कि देकार्तको अनुसार ज्ञान सार्वभौम र अनिवार्य हुनु पर्दछ। त्यस किसिमको ज्ञान हामी गणित शास्त्रमा पाउँछौं। गणित शास्त्रको आधार निगमनात्मक पद्धति हो किनभने त्यसमा स्वयंसिद्ध नियमहरूबाट निष्कर्ष प्राप्त हुन्छ। अतः देकार्तले ज्ञानको आधारलाई जन्मजात मानेका छन्। उनको विचारमा प्रत्ययहरू मुख्यतया ३ प्रकारका छन् :—

(१) Innate Ideas (जन्मजात प्रत्यय) :—जसरी ईश्वर, आत्मा र कार्यकरणको प्रत्ययहरू आदि। दार्शनिक अध्ययनको लागि यिनीहरूको बढी महत्व छ।

(२) Adventitious Ideas (बाह्यजात):-यस प्रकारको प्रत्ययहरू बाहिरी वस्तुबाट उत्पन्न हुन्छ जसरी कुनै वस्तुको प्रत्यय।

(३) Imaginary Ideas (कल्पनाजात) :—जसको उत्पत्ति कल्पनाबाट मात्र हुन्छ, जसरी :—उड्ने घोडा।

दोश्रो किसिमका प्रत्ययहहरू मस्तिष्क सित स्वतन्त्र छन्। तेश्रो किसिमका प्रत्ययहरू मस्तिष्कमाथि नै आधारित छन्। यिनीहरूबाट प्राप्त ज्ञान पूर्णतः सत्य र स्पष्ट हुँदैन। तर जन्मजात प्रत्ययहरूबाट प्राप्त ज्ञानबाट हामी प्रस्ट र सत्य ज्ञान पाउँछौं। देकार्तको जन्मजात प्रत्ययहरूको सिद्धान्तबाट एउटै कुरा मुख्य रूपमा स्पष्ट हुन्छ कि मानिसको मस्तिष्क निष्क्रिय र ग्रहण गर्ने खालको मात्र छैन वरू सक्रिय छ र कुनै पनि ज्ञान दिनमा सक्षम छ।

Bendict de Spinoza (1632-1677) देकार्त जस्तै स्पीनोजा पनि ठूला गणितज्ञ थिए। ज्यामितिमा जुन किसिमले परिभाषाहरू र स्वयंसिद्ध

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सिद्धान्तहरूको आधारमा अध्ययन हुन्छ त्यसै किसिमले दर्शनशास्त्रमा पनि दार्शनिक समस्याहरूलाई अध्ययन हुनुपर्छ। स्पीनोजाले पनि substance को परिभाषा देकार्त्त जस्तै दिएका छन् :—"A substance is that which is in itself and is conceived through itself that is; the conception of which does not need the conception of another thing in order to its formation."[3] द्रव्य आफैंमा निहित हुन्छ र उसलाई आफ्नो रचनाको लागि कुनै अर्को पदार्थको आवश्यकता पर्दैन। अर्थात् यसको उत्पत्ति आफैं हुन्छ र यसको ज्ञान पनि आफैं हुन्छ, अरूबाट हुदैन।

स्पीनोजा को अनुसार द्रव्य वा तत्त्व स्वयंभू (causa sui) "आफ्नै कारण" आफैं हो। उनले द्रव्यलाई ईश्वर र प्रकृति मानेका छन्। उनले एक (Single), अनन्त (eternal) आफ्नै कारण भएको र अनिवार्य सिद्धान्त भएको तत्त्वलाई ईश्वर वा प्रकृति भनेकाछन्। यसैकारण कुनै कुनै विद्वानले स्पीनोजालाई ईश्वरवादी भनेका छन् र कसै कसैले प्रकृतिवादी। उनको विचारमा ईश्वर प्रकृति र विश्व सित वेग्लै छैन। यसरी ईश्वर विश्वमा निहित छ र विश्व ईश्वरमा। अतः उनको दर्शनलाई "Pantheism" सर्वेश्वरवाद भनिन्छ। ईश्वर सबै वास्तविकताको कारणको रूपमा छ। यसैले ईश्वरलाई NATURA—NATURAN र पुनः कारणको परिणाम वा कार्यको रूपमा पनि रहेकोले यसलाई NATURA—NATURATA पनि स्पीनोजाले भनेका छन्।

स्पीनोजाले मस्तिष्क र शरीरलाई छुट्टै तत्त्वको रूपमा स्वीकार गरेका छैनन् तर मस्तिष्कको गुण चेतना र शरीरको गुण विस्तारलाई ईश्वरको गुणकोरूपमा प्रतिष्ठित गरेका छन्। दुबै धर्म वा गुण परस्पर स्वतन्त्र छन्। जुन विचारमा छ त्यो विस्तारमा र जुन विस्तारमा छ त्यो विचारमा हुन्छ। यस प्रकार मस्तिष्क र शरीरको सम्बन्धमा समानान्तरवादको रूपमा उनले व्यक्त गरेका छन्। स्पीनोजाले गुणको परिभाषा यस किसिमले दिएका छन् :— "Attribute is that which intellect perceives as constituting the essence of substancle."[4] (बुद्धि जसलाई द्रव्य वा तत्वको सार-तत्वको रूपमा गृहण गर्दछ त्यही गुण हो।)

स्पीनोजा अनुसार ईश्वर असीम छन् यसकारण असीम गुणहरूउनीमा निहित छन। तर मानवीय मस्तिष्कले मात्र उनका दुईवटा गुणलाई गृहण गर्न सक्छ,। ती गुणहरू चेतना र विस्तार हुन् र यी गुणहरू ईश्वरलाई सीमित पार्दैनन्। अतः ईश्वरको गुणहरू हुन् चेतना र विस्तार।

ससीम व्यक्ति र पदार्थहरू(Modes)—स्पीनोजाले Modes को सिद्धान्तबाट

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यक्ति र वस्तु विशेष वा सीमित वस्तुहरूको व्याख्या गर्ने प्रयास गरेका छन्। मोड्सको व्याख्या स्पीनोजाले यस किसीमबाट गर्नु भएकोछः—

"It is an affection or modification of Substance or that which is in another thing through which also it is conceived."[5] Modes Substance को परिमार्जन हो, जुन अर्को वस्तुमा छ र त्यसको ज्ञान पनि उसैबाट हुन्छ। यो परिभाषाबाट यो स्पष्ट हुन्छ कि व्यक्तिहरू जुन एक किसिमको modes हुन् कुनै न कुनै वस्तु विशेषको रूपमा ज्ञात हुन्छन्। उनीले modes लाई वास्तविक परिमार्जन (actual modification) भनेका छन्, जुन ईश्वरमा यथार्थ रूपमा रहन्छन्। विश्वका सबै वस्तुहरू सीमित छन् र विश्व सबैको योग (Sumtotal) को रूपमा असीमित छ। किनभने मानिस जन्म लिन्छ र मर्दछ तर यो ईश्वर वा प्रकृति संधैं रहन्छ। जसरी Geometry को परम तत्त्व 'स्थान' Space हो र त्रिकोण र चतुष्कोण आदि modes हुन्। त्रिकोण मेटिन्छ भने Space मात्रै रहन्छ त्यस्तै मानिसहरू खत्म हुन सक्छन् तर प्रकृति बाँची रहन्छ।

ज्ञानको सिद्धान्त—स्पीनोजा अनुसार मस्तिष्कको सारतत्व प्रत्ययहरू नै हुन् र ज्ञानको आधार तीनवटा छन्:—

(1) कल्पना Imagination:—कल्पनाको आधारमा हामी जुन ज्ञान प्राप्त गर्दछौं त्यो ज्ञान अपूर्ण र अस्पष्ट हुन्छ। किनभने यसबाट हामी छुट्टा छुट्टै वस्तुहरूको ज्ञान प्राप्त गर्दछौं। यस ठाउँमा यो व्यक्त गर्न आवश्यक छ—काल्पनिक शब्दको व्यवहार उनले विस्तृत रूपमा गरेका छन्। यसमा इन्द्रियबाट प्राप्त ज्ञान र स्मरणबाट प्राप्त ज्ञान पनि समावेश छन्।

(2) बुद्धि Reason:— कल्पनाबाट प्राप्त ज्ञान भन्दा उच्च खालको ज्ञान हामी बुद्धिबाट प्राप्त गर्दछौं। कल्पनाबाट हामीलाई विशेषको छुट्टै ज्ञान हुन्छ जब बुद्धिबाट वस्तुहरूमा रहेको सामान्य धारणाहरूको ज्ञान बुद्धिबाट प्राप्त हुन्छ। जसरी व्यक्तिविशेष वा वस्तुविशेषको ज्ञान कल्पनाबाट हुन्छ र मानवताको ज्ञान बुद्धिबाट हुन्छ।

(3) अन्तर्ज्ञान INTUITION :—बुद्धिबाट प्राप्त ज्ञान भन्दा उच्चस्तरीय ज्ञान हामी अन्तर्ज्ञानबाट प्राप्त गर्दछौं। बुद्धिबाट प्राप्त सिद्धान्तहरू अनेक छन्। अतः यिनीहरूमा पनि सामन्जस्य ल्याउनको लागि अन्तर्ज्ञानबाट प्राप्त ज्ञान सहायक हुन्छ। Intuition बाट हामीलाई तत्कालै सम्पूर्ण रूपमा कुनै वस्तुको ज्ञान हुन्छ। यसैबाट थाहा हुन्छ कि सबै वस्तु Substance मा नै निहित छन्।

दर्शनमाथि ज्यामिति विधिको प्रभाव-स्पीनोजाको दर्शनमा ज्यामिति प्रणालिको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रभाव परेको छ। उनले आफ्नो दर्शनलाई प्रतिवादित गर्दा 27 वटा definitions, २० वटा Axioms (स्वतःसिद्ध वाक्यहरू) र ८ वटा Postulates (मान्यताहरू) दिएका छन्। यस सम्बन्धमा यति मात्र किन बताए ? भन्ने प्रश्न उठ्न सक्दछ । स्पीनोजाले यस प्रश्नको जवाफ तर्कयुक्त र सन्तोषजनक रूपमा दिएका छैनन्। अतः उनको दर्शन अर्धविश्वासपूर्ण हुन गएको छ र जुन किसिमले ज्यामितिमा 'स्थान' मात्र वास्तविक छ । उसै प्रकार उनको दर्शनमा God वा Nature मात्र वास्तविक हो अन्य विशेषहरू सत्य छैनन्। यसकारण उनको दर्शन Pantheism मा परिवर्तन भयो । ज्यामिति पद्धतिको अनुशरण गर्नाको कारण Spinoza को दर्शन गतिशील (dynamic) छैन । किनभने मानिसहरूको 'इच्चा स्वातन्त्र' (Freedom of will) को व्यख्या उनको दर्शनमा भएको छैन।

Gottfried wilhelhm Leibnitz (1646-1716) लाईवनिजले, जुन Aristotle पछि सबैभन्दा ठूला वहुमुखी प्रतिभाशाली थिए, Descartes र Spinozaको दर्शनलाई राम्ररी अध्ययन गरेर आफ्नो दर्शनलाई प्रतिवादन गरे। डेकार्टले ईश्वरलाई द्रव्य स्वीकार गरेर मस्तिष्क र शरीरलाई सापेक्ष द्रव्यको रूपमा माने तर स्पीनोजाले देकार्त्तले दिएका परिभाषाको विश्लेषणको आधारमा एक मात्र ईश्वर वा प्रकृतिलाई परम तत्त्व मानेका छन्। मस्तिष्क र शरीरको सम्बन्धको व्याख्या पनि गाह्रो भएकोले चेतनालाई परम तत्त्वको गुणको रूपमा उनले स्वीकार गरी स्पीनोजा र देकार्त्तका अध्ययन माथि लाईवनिजले आफ्नो दर्शनको जग वसाले। उनको अनुसार विस्तार विभाज्य हुन सक्ने खालको भएकोले वास्तविक छैन र यसको एकता हुनसक्तैन। यसैले चेतना परम तत्वको रूपमा प्रतिष्ठित हुनुपर्छ।

लाईवनिजले आफ्ना अग्रगामीहरूको अध्ययन गरेर तीनका त्रुटिहरूलाई हटाउने प्रयास गरे। उनले द्रव्य वा तत्त्वलाई अविभाज्य (Indivisible), स्व-गतिशिल (Self-active) र आध्यात्यिक (Spiritual) मानेका छन् र परम तत्त्वलाई उनले चित्‌अणु (Monad) को संज्ञा दिए। चित्‌विन्दु असंख्य छन् साथै वास्तविक, अनन्त अनाशवान, स्वतः- पूर्ण र गतिशील पनि । भूत, वर्त्तमान र भविष्य सबै यसमा निहित छन्। यसलाई "Macrocosom in Microcosom" विश्व अणुमा छ भन्ने भन्न सकिन्छ। यिनीहरू (Windowless) झ्यालविहिन छन्। चित्‌अणुहरू असंख्य छन् तर यिनीहरूमा एक किसिमको शृङ्खला (hierarchy) छ। यिनीहरूमा गुणात्मक भिन्नता छैन।

चित्‌अणुहरू आध्यात्मिक (idealistic) हुन् र यिनीहरूमा २ वटा शक्तिहरू छन्:—(१) प्रत्यक्षी-करणको शक्ति र (२) इच्छा-शक्ति। पहिलो शक्तिबाट प्रत्येक चित्‌अणुले एक अर्कोलाई प्रतिविम्बित गर्छ अर्थात् एउटामा जब कुनै परिवर्तन हुन्छ भने अन्यमा पनि तेसै अनुरूप परिवर्तन भइहाल्छ। सब भन्दा बढी बिकसित चित्-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अणुमा स्पष्ट प्रत्यक्षीकरन हुन्छ र अविकसित चित्अणुमा अस्पष्ट। अर्थात् प्रत्यक्षीकरणको शक्तिको आधारमा चित्अणुहरूको विभिन्न स्तर हुन्छ।

प्रत्येक monad मा Appetition (इच्छा) शक्ति छ। यसैले प्रत्येक monad पूर्ण बन्न इच्छा गर्दछ र चित्अणु अस्पष्ट perception बाट स्पष्ट perception तिर लाग्दछ। अविकसित अवस्थाबाट विकसित अवस्थातिर जान खोज्छ। सबभन्दा तल्लो तहको monad लाई "BARE MONAD" खाली चित्अणु भनिन्छ। यसको प्रत्यक्षीकरणको अवस्था सुषुप्त अवस्था जस्तै हुन्छ। यस्तो चित्विन्दु बनस्पतिहरूमा पाइन्छ। यस भन्दा माथिल्लो तहको चित्विन्दुलाई आत्मा (Soul) चित्अणु भनिन्छ। यसमा स्मरण शक्ति भनि रहन्छ। यस्ता चित्विन्दु पशुहरूमा पाइन्छ। सबभन्दा उच्च तहको चित्विन्दुलाई "SPIRIT MONAD" भनिन्छ। जसमा बुद्धिको साथै अनिवार्य र सर्वव्यापी ज्ञान प्राप्त गर्ने क्षमता पनि हुन्छ। यसमा ईश्वर र आत्मातिर पुग्नको लागि ज्ञान रहन्छ। Bare monad मा शक्ति यन्त्रवत् रूपमा रहन्छ र पशुहरूमा यो शक्ति जन्मजात प्रवृतिहरूको रुपमा रहन्छ। Spirit चित्अणुहरूमा आत्मचेतना र इच्छा आदि सबै रहन्छन्।

Pre-established Harmony (पूर्व-निश्चित क्रमवद्धता):— लाईबनिज अनुसार स्वतन्त्र चित्अणु झ्यालविहिन र-आन्तरिक इच्छा सित पूर्ण छन्। यी चित्बिन्दुहरूमा पूर्ण—निश्चित एकरूपता वा क्रमबद्धता छ। ईश्वरले यस प्रकार यिनीहरूको संरचना गरेका छन् कि एउटामा परिवर्तन हुन्छ भने अर्को Monads मा पनि उस्तै परिवर्तन हुन जान्छ। Monads स्वतन्त्र छन् र आफ्नो आन्तरिक इच्छा अनुसार काम गर्दछन्। अर्थात् ईश्वरको मनमा रहने ठूलो योजनानुसार चित्अणुहरूले स्वयं काम गर्नेछन्। यसलाई स्पष्ट पार्नको लागि लाईबनिजले यस प्रक्रियाको तुलना एउटा 'Orchestra' सित गरेका छन्। "जुन किसिमले एउटा Orchestra मा विभिन्न व्यक्तिहरूबाट आफ्नो विभिन्न किसिमका वाद्ययन्त्रहरूलाई वजाउँदा विभिन्न आवाज निकाल्छन्—तर लय वा गीत एकै प्रकारको हुन्छ।[6]" त्यसै प्रकार Monad मा रहेको आन्तरिक योजना ईश्वरमा रहेको ठूलो योजना अनुसार नै हुन्छ र सबै चित्विन्दुमा स्वतः समान रूपमा परिवर्तन हुन्छ।

लाइबनिजको उपरोक्त पुर्व-निर्धारित-क्रमबद्धताको सिद्धान्त चित्विन्दुको स्वरुप संग मेल खादैन। किनभने पूर्व नियन्त्रित क्रमबद्धताको व्याख्या कुनै तेस्रो शक्ति वा ईश्वरको आधारमा मात्र गर्न सकिन्छ। अतः या त हामीले चित्अणुको स्वरूपलाई स्वतन्त्र मान्न सक्दैनौं अथवा ईश्वरबाट बनेको पूर्व नियन्त्रित क्रमबद्धताको सिद्धान्तलाई स्वीकार गर्दैनौं। जुन किसिमले Leibnitz ले ईश्वरको अस्तित्वलाई Monads पूर्व निर्धारित क्रमबद्धताको निर्माताको रूपमा स्वीकार गरेका छन। त्यो अवस्था स्पीनोजाको ईश्वरको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विचार जस्तै नै देखिन्छ ।

ईश्वरको अस्तित्व सम्बन्धी प्रमाणहरू :—

(१) कारण-सम्वन्धी प्रमाण— ईश्वरले चित्अणुहरूमा पूर्वनिर्धारित क्रमवद्धतालाई स्थापित गरेका छन् । अतः यस क्रमवद्धताको निर्माताको रूपमा ईश्वरको अस्तित्व प्रमाणित हुन्छ ।

(२) तत्त्वशास्त्रीय प्रमाण—प्रत्येक Monad मा २ वटा पक्षहरू छन् । (१) वास्तविक र संभाव्य । (२)सक्रियता र निष्क्रियता । सवभन्दा कम विकसित चित्विन्दु धेरै निष्क्रिय हुन्छ र त्यसमा सक्रियता कम हुन्छ । त्यसको विपरित उच्च किसिमको चित्विन्दु वढी सक्रिय हुन्छ । साथै तल्लो तहको चित्विन्दुमा संभाव्यता धेरै हुन्छ र वास्तविकता कम हुन्छ र उच्च किसिमको चिदअणु मा वास्तविकता बढी हुन्छ र संभाव्यता कम हुन्छ । ईश्वरमा कुनै किसिमका संभाव्यता रहदैन किनभने सवै वास्तविक भैसकेका हुन्छन् । अतः ईश्वर वास्तविक हो ।

(3) विश्वशास्त्रीय प्रमाणः— यो विश्वको प्रत्येक वस्तु आपत्तिकालिक छ अर्थात् प्रत्येक वस्तुमा कुनै न कुनै कारण छन् । यो विश्व पनि एउटा कार्यको रुपमा छ । अतः यसको पनि कुनै कारण होला र त्यो कारण ईश्वरनै हो ।

मस्तिस्क र शरीरः— पूर्व-निर्धारित समरूपताको सिद्धान्त अनेकतामा एकता स्थापित गर्ने एउटा प्रयास हो । यो मस्तिष्क र शरीर बीचको सम्बन्धलाई व्यख्या गर्ने तिर एउटा प्रयास पनि हो । यथार्थतः लाइवनिजको दर्शनमा शरीर वा जडको कुनै स्थानै छैन । चित्विन्दुहरूको स्वरूप मस्तिस्क जस्तै छ, जसमा चेतना र अचेतना दुवै समाविष्ट छन् । तर हामी जसलाई 'शरीर' भन्छौ त्यो Bare Monad को योग मात्रहो । यस विचारले हेर्‍यौ भन्ने मानवीय शरीर असीमित जटिलंताहरूको एउटा मशीन हो । यो सामान्य मशीन सित वेग्लैछ । किनकि यसको सवै अंश वा अंगहरू आफैमा एउटा पूर्ण मशीन हुन् । अर्को शब्दमा भनौं यो एउटा जीवित प्राणी हो । यसको प्रत्येक अंग एक जीवित शक्ति हो । यी Bare Monads को योगमा एउटा रानीचित् अणु हुन्छ जुन सर्वप्रथम आफ्नो चारुतिर वसेका चित्विन्दुहरुलाई प्रतिविम्बित गर्छ र ब्रहमाण्डका सवै चित्विन्दुमा भईरहेको परिवर्त्तनलाई झन् स्पष्ट रुपमा प्रतिबिम्बित गर्दछ । यसलाई आत्मा पनि भन्न सकिन्छ किनकि यो सवभन्दा उच्च खालको हो र यसै गुणले गर्दा अन्य चित्अणुमा भइरहेका परिवर्तनहरुसित अवगत भइराख्छ । परिणामतः उच्च चित्अणुहरुको उद्देश्यको प्राप्तिको एउटा साधनको रुपमा निम्न चित्अणुहरू रहन्छन् । उदाहरणको लागि जुन समयमा हातमा गति ल्याउने इच्छाहुन्छ, तेसैवेलामा मोसपेसिहरुमा पनि परिवर्तन आउछ र यो पूर्वनिर्धारित योजनाको फल हो । मस्तिष्क र शरीरलाई स्पष्ट पार्ने तो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लागि एउटा उदाहरण दिन सकिन्छ कि कुनै घडी बनाउने मेकेनिकले दुइवटा घडी बनाउछ र एक समयमा दुवै घडीले समान समय बताउछन् ।

ज्ञानशास्त्र:— लाईबनिजको ज्ञानको सिद्धान्त उनको दार्शनिक मान्यता माथि आधारित छ। एउटा बुद्धिवादीको रुपमा उनले पनि वास्तविक ज्ञानलाई अनिवार्य र सार्वभौम मानेका छन् । यस्तो ज्ञान अनुभवबाट प्राप्त हुन सक्दैन, किनभने सबै ज्ञान जन्मजात छन् । प्रसिद्ध अनुभववादी लौकको अनुसार—जन्मको समय मानवीय मस्तिष्क एउटा सेतो कागज जस्तो हुन्छ र अनुभवबाट नै ज्ञान यसमा अंकित हुनजान्छ । यसको विपरित देकार्त्तले केही प्रत्ययहरूलाई जन्मजात मानेका छन् र लाईबनिजले सम्पूर्ण प्रत्ययहरूलाई Innate मानेका छन् । कुनै प्रत्यय जन्मजात छैन भने लौकको विचारको विरोधमा उनले भनेका छन्— अनुभववादीहरुको यो भनाई कि मस्तिष्कमा कुनै पनि ज्ञान अनुभवपूर्व रहने छैन यसलाई स्वीकार गर्नसकिन्छ । तर जन्मदेखिनै बुद्धि सबभन्दा पूर्व-विद्यमान रहन्छ । जन्मजात प्रत्ययको अर्थ यो छैन कि सम्पूर्ण प्रत्यय स्पष्ट, व्यक्त र विकसिम रुपमा छन् तर यिनीहरु बीउको रुपमा, एउटा प्रवृत्तिको रुपमा र सम्भावनाको रुपमा मस्तिष्कमा रहिरहन्छन् । यिनीहरुको विकासको लागि वाह्य सहायताको आवश्यकता पर्दैन । यो मस्तिष्क को एउटा स्वतन्त्र प्रक्रियाको परिणाम हो । लाईबनिजले मस्तिष्कको तुलना एउटा सिगमरमरको टुक्रासंग गरेका छन् जस्बाट हामी कुनै वस्तुको आकृतिलाई निर्माण गर्न सक्दछौं । किन भने संभावना रुपमा सबै आकृतिहरु त्यस टुक्रामा रहिरहन्छन् । अतः सबै ज्ञान जन्मजात हो ।

अनुभववाद (Empiricism)

अनुभववाद ज्ञानशास्त्रीय अर्को सिद्धान्त हो, जसको अनुसार ज्ञानको साधन अनुभव मात्र हो । अनुभववादका निम्नलिखित विशेषताहरू हुन्:—

(१) अनुभववादको अनुसार ज्ञानको एक मात्र साधन अनुभव हो ।

(२) अनुभवमा संवेदन (Sensation) र स्वसंवेदन Reflection दुबै अन्तर्निहित छन् ।

(३) जबसम्म ज्ञानमा नयाँपन आउँदैन तबसम्म ज्ञानलाई ज्ञान भन्न सकिदैन ।

(४) ज्ञान प्राप्तिमा मष्तिष्क निष्क्रिय हुन्छ ।

(५) जन्मको समयमा मानवीय मस्तिष्क सेतो कागज वा सफा पाटी वा कालो कोठा जस्तो हुन्छ ।

अनुभववादको इतिहास— पाश्चात्य जगत्मा अनुभववादको सर्वप्रथम उदाहरण प्रोटागोरस (Protagoras-480 410 B. C.) को दर्शनमा पाइन्छ । उनले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूफीमतको स्थापना गरेका थिए। यस मत अनुसार अनुभव वा संवेदन मात्र ज्ञानको साधन हो। जुन वस्तुको अनुभव हुदैन त्यस वस्तुको ज्ञान पनि संभव छैन। संवेदन व्यक्तिगत भएकोले सामान्य छैन। सूफीमत पछि स्टोइकमतको स्थापना जीनोले (Zeno, 342-270 B. C.) गरे। यस मत अनुसार सबै ज्ञान अनुभव माथि आधारित छन् र मस्तिष्क (मन) को भिन्न कुनै ज्ञान रहदैन। सबै ज्ञानहरू अनुभवबाट मात्र प्राप्त हुन्छन्।

फ्रान्सीस बेकन (Francis Bacon-1561-1626) बेकनले प्राचीन ग्रीक दार्शनिकहरूको विरोध गरे। उनको विचारमा पुरानो पद्धति, आधार, परिणामहरू सबै गलत थिए। अतः सबै कुरा माथि नयां विचारले अध्ययन गर्नु पर्दछ। उनभने मानव चिन्तनको आधार प्राकृतिक विज्ञान नै हो, पद्धति आगमनात्मक हुनु पर्दछ र उद्देश्य आविष्कार मूलक हुनु पर्दछ। बेकनको विचारमा हामीले आफ्नो अध्ययनको क्रममा सर्वप्रथम आफ्नो गलत धारणाहरूलाई (False opinion or prejudice) जसलाई बेकनले Idola भनेका छन्, हटाउनु पर्दछ। गलत धारणाहरू (Idolas) लाई बेकनले चार भागमा बाडेका छन्। पहिलो किसिमका गलत धारणाहरू मानिसको मस्तिष्कबाट स्वभावरूपले आउँछन्। मानिसले सबै वस्तुलाई मानवीय दृष्टिकोणले हेर्दछ र सबै वस्तुलाई मानवीय उपयोगको लागि ठान्दछ। दोस्रो किसिमको गलत धारणाहरू प्रत्येक व्यक्तिमा बेग्ला बेग्लै रहन्छन् जसको आधार शिक्षा र स्वभाव आदि हो। तेस्रो किसिमको गलत धारणा सबभन्दा गाह्रो हुन्छ र यो नामहरू र शब्दहरूको साहचर्य वा सम्पर्कबाट उत्पन्न हुन्छ। जसरी शब्दहरूको प्रयोग नामहरूको लागि हुन्छ। चौथो किसिमको गलत धारणाको उत्पत्ति गलत सिद्धान्तहरू र दर्शनबाट हुन्छ। बेकन पूर्णरूपमा अनुभववादी थिएनन् तर अनुभववादको शुरूआत उनको दर्शनमा भएको भन्न सकिन्छ।

जौन लौक (John Locke-1632-1704) यथार्थरूपमा अनुभववादको प्रारम्भ लौकको दर्शनबाट भएको छ। लौकको अनुसार अनुभव एकमात्र ज्ञानको साधन हो, बुद्धि होइन। ज्ञानको शुरूआत र पूर्णता अनुभवबाट नै हुन्छ। जन्मको समय मानिसको मस्तिष्क एउटा सफा पाटी वा सेतो कागज जस्तो हुन्छ जसमा कुनै कुरा अंकित वा लिखित हुँदैन। अनुभवको क्रममा नै ज्ञानहरू मस्तिष्कमा अंकित हुँदै जान्छन्। यस सम्बन्धमा लौकको प्रसिद्ध भनाईलाई उद्धृत गर्नु नै बेश होला।
"There is nothing in the intellect whlch was not previously given in the senses."[7] बुद्धिमा यस किसिमको कुनै वस्तु वा ज्ञान छैन जुन पहिले अनुभवमा आएको थिएन। अर्थात् अनुभवमा नआएको ज्ञान बुद्धिमा आउन सक्दैन। लौकले आफ्नो दर्शनलाई प्रतिपादित गर्नु अगाडि देकार्तको जन्मजात

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रत्ययहरूको सिद्धान्तलाई निम्नलिखित तर्कको आधारमा खण्डन गरेका छन्:—

(१) यदि प्रत्ययहरू जन्मजात छन् भने, जसरी Ideas of theory of contradiction र theory of identity or Similarity आदिको ज्ञान मूर्ख, बच्चाहरू र असामान्य व्यक्तिलाई किन हुदैन ? अतः प्रत्ययहरू जन्मजात छैनन् ।

(२) नैतिकता र धर्म सम्वन्धी प्रत्ययहरू पनि सबै ठाउँमा एक जस्ता छैनन् । कुनै स्थान, समाज वा देशको नैतिक आदर्श वेग्लै पाइन्छ । जसरी कुनै ठाउँमा गाईको मासु खाने चलन छ भने कुनै ठाउँमा निषेध छ ।

(३) ईश्वरको प्रत्ययलाई देकार्त्तले जन्मजात मानेका छन् जबकि हामीले यस्तो कुनै प्रत्यय सबै व्यक्तिमा पाउँदैनौं ।

(४) सर्व-व्यापी प्रत्ययहरू, जस्तै सूर्यको प्रत्यय वा आगोको प्रत्यय सबै मानिसमा पाईन्छ । तर यी प्रत्ययहरू जन्मजात छैनन् । अर्थात् सर्वव्यापी प्रत्ययको लागि जन्मजात हुनु आवश्यक छैन ।

ज्ञानको सिद्धान्त—लौकले ज्ञानको प्रकृति, कार्य, उत्पत्ति र सीमालाई निश्चित गर्ने प्रयास गरेका छन् । ज्ञानको परिभाषा उनले निम्न प्रकारले दिएका छन्:—"Knowledge is the perception of the connection or repugnance of ideas."[8] प्रत्यहरूको सम्वन्धता वा असम्वन्धता (सामन्जस्यता वा असामन्यजस्यता) को प्रत्यक्षीकरण वा अनुभव नै ज्ञान हो । उनको दर्शनलाई बुझ्नको लागि प्रत्ययको सम्वन्धमा जानकारी प्राप्त गर्न उचित देखिन्छ । लौकले प्रत्ययलाई दुई दृष्टिकोणले प्रयोगमा ल्याएका छन् (१) प्रत्यय व्यक्तिगत चेतना हो । यो कुनै वस्तुसंग सम्वन्धि आत्मगत विशेषण हो । (२) दोस्रो, प्रत्ययले कुनै वस्तुलाई प्रतिविम्बित वा प्रतिनिधित्व गर्दछ । लौकले दुबै अर्थमा प्रत्यय शब्दको व्यवहार गरेका छन् । जब हामी यो भन्छौं कि हामीलाई टेवुलको प्रत्यय छ भने टेवुलको Idea मा एउटा विशेष किसिमको आकृति वा संवेदन निहित हुन्छ । साथै हामी आफ्नो मस्तिष्क सित स्वतन्त्र रूपमा टेवुलको अस्तित्वलाई पनि अनुभव गर्छौं । यसरी एउटा प्रत्यय व्यक्तिको विशेष चेतना हो र यो मस्तिष्क सित वाहिरको वस्तुलाई प्रतिनिधित्व पनि गर्दछ । प्रत्यय दुई किसीमका छन्--साधारण प्रत्यय र जटिल ।

लौकको अनुसार साधारण प्रत्यय आफैमा निहित हुन्छ र मस्तिष्क यसमा निस्क्रिय हुन्छ । यसमा मस्तिष्किको धारणा वा एउटा एकनासको आकृति मात्र निहित हुन्छ । ज्ञान मस्तिष्कमा सोझै हुन्छ । यी प्रत्ययहरू मस्तिष्किमा एक अर्को गरेर जान्छन् । यसको ज्ञान विश्लेषण गर्न नसकिने खालको तथ्य हो । " It is an unanalysable simple datum of knowledge.'[9] जटिल प्रत्ययमा मस्तिष्क सक्रिय हुन्छ वा मानसिक प्रक्रियाको आवश्यकता पर्दछ । हामी संवेदन र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्वसंवेदनको आधारमा साधारण प्रत्ययहरू प्राप्त गर्छौं। मस्तिष्कले यिनीहरूलाई मिश्रण गर्ने काम गर्दछ। यो एउटा मानसिक प्रक्रिया हो, जसमा तुलना र अमूर्तिकरण (abstraction) प्रक्रिया निहित हुन्छ। यसरी वैज्ञानिक ज्ञानको आधारमा जटिल प्रत्यय-हरू नै हुन्। यसको ज्ञान Sensation र reflection को आधारमा हुंदैन। जटिल प्रत्ययहरू तीन किसीमका छन्:— (a) Idea of relation :- यसको रचना कार्य-कारण, नजीक-टाढाको प्रत्ययको तुलनाको आधारमा हुन्छ। (b) Idea of Modes :- यसको आफ्नो अस्तित्व छैन र आफ्नो अस्तित्वको लागि द्रव्यको प्रत्यय माथि आधारित हुन्छ। जस्तो सुन्दरता, शुभ र राम्रो आदिका प्रत्ययहरू। (c) Idea of Substance :- यो प्रत्यय गुणहरूको आधार हो। जसरी एउटा स्याउको प्रत्यय विभिन्न गुणहरूको आधारको रूपमा हुन्छ।

ज्ञानको शुरुआत (Orgin of Knowledge):— लौकको अनुसार प्रत्येक idea अनुभवबाट नै उत्पन्न हुन्छ। जन्मको समयमा मानिसको मस्तिष्क 'clean slate' जस्तो हुन्छ। अनुभव संवेदन र स्वसंवेदनबाट प्राप्त हुन्छ। किनभने संवेदनबाट मस्तिष्कले वाह्य जगत्को र स्वसंवेदनबाट आन्तरिक जगत्को ज्ञान प्राप्त गर्दछ। Sensation को परिभाषा लौकको अनुसार— "A sensation arises by the affection of the body by the external material things. Their bodily affection is conveyed to the brain which gives rise to sensation."[10] वाह्य भौतिक पदार्थहरु शरीरलाई प्रभावित पार्दछ र त्यो शारीरिक प्रभाव mind मा पुगेर sensation उत्पन्न गर्छ।संवेदन सधैं कुनै न कुनै वस्तुलाई प्रतिनिधित्व गर्छ। स्वसंवेदन पनि एक किसिमको आन्तरिक ज्ञानेन्द्रिय नै हो जसबाट मस्तिष्क आफ्नो क्रुया-कलाप सित अवगत हुन्छ। एकातिर संवेदन बाहिरी वस्तुलाई प्रतिनिधित्व गर्दा एउटा प्रतीकको रूपमा हुन्छ जव अर्कोतिर स्वसंवेदनमा मस्तिष्क विना कुनै प्रतिनिधित्व आफै प्रत्यक्ष रूपमा उपस्थित रहन्छ। र संवेदन भन्दा बढी ध्यानको आवश्यकता स्वसंवेदनमा पर्दछ।

लौकले द्रव्यलाई एस किसिमले परिभाषित गरेका छन— "It is an idea of a substratum or support underying a number of simple qualities experienced together."[11] एकै साथ अनुभव भएका विभिन्न गुणहरूको आश्रय वा आधार भएको प्रत्ययलाई द्रव्य वा तत्त्व भनिन्छ। उदाहरणस्वरूप—हरियो वा गुलियो रंग भएको आकार (विशेष), विशेष वासना भएको वस्तुलाई हामी स्याउ भन्न सक्छौं। स्याउबाट विशेष वस्तुको बोध नभएर त्यसमा रहेका गुणहरूको बोध हुन्छ। गुणहरू आफै अस्तित्ववान नभएर कुनै आधारमा बसछन्। यसै आधारको प्रत्ययलाई नै द्रव्य भनिन्छ। द्रव्यको ज्ञान हामीलाई संवेदन वा स्वसंवेदनबाट हुँदैन अर्थात् यसको ज्ञान अनुभवबाट हुँदैन। त्यसकारण लौकले द्रव्यलाई ज्ञान नभएको गुणको आधार वा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आश्रय' मानेका छन्। द्रव्यको परिभाषा गर्दै लौकले भनेका छन्:—

"a supposed I-Know-not-what."[12] द्रव्यको अस्तित्व वा प्रत्यय एउटा कल्पना मात्र हो। "त्यो के हो? मलाई थाहा छैन।"

जड—लौक वस्तुवादी भएकोले वस्तुहरूको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन्। उनको अनुसार प्रत्येक वस्तुमा प्रत्यय उत्पन्न गर्ने शक्ति वा गुण हुन्छ। ती गुणहरू दुई प्रकारका छन्:—मुख्य गुण र गौण गुण।

मुख्य गुणहरू पदार्थका शरीरमा (कुनै पनि परिवर्तित अवस्था र आकारमा) अटूटरूपमा रहन्छन्। यी ६ वटा छन्: ठोसपन, विस्तार, आकार, गति, अगति र संख्या। यी गुणहरू शरीरमा सँधैं विद्यमान रहन्छन्। गौण गुणहरू यथार्थ रूपमा शरीरमा रहँदैनन् तर आफ्नो मुख्य गुणहरूबाट हामीहरूमा संवेदनहरू उत्पन्न गर्ने शक्ति मात्र हुन्, जसरी रंग, शब्द, स्वाद आदि। मुख्य गुणहरू शरीरमा आफ्नो प्रतिमूर्ति वा उनको ढाँचाका रूपमा सँधै रहन्छन्। गौणगुणहरु हामी भित्र उत्पन्न भएका प्रत्ययहरूको प्रतिमूर्ति (resemblance) हुन्। साथै गुणहरु वस्तुगत रूपमा वस्तुहरुमा रहन्छन् जब गौणगुणहरू सँधै अनुभवकर्ता र ज्ञानेन्द्रियहरू माथि आधारित रहन्छन्। गौण गुणहरू मुख्य गुणहरूबाट उत्पन्न हुन्छन्।

भौतिक द्रव्य बाहेक लौकले एउटा अर्को आध्यात्मिक र चेतनशील द्रव्यको अस्तित्वमा पनि विश्वास गरेका छन्। यो आत्मा वा मस्तिष्क हो। आत्माको पनि वास्तविक अस्तित्व छ किनभने यसको पनि हामीमा स्पष्ट र विशिष्ट प्रत्यय छ। यसको मुख्य गुण मध्ये प्रत्यक्षीकरणको गुण, सोच्ने गुण, इच्छा गर्ने गुण र शरीरलाई गतिशील बनाउने गुणहरू छन्। यिनीहरूको ज्ञान स्वसंवेदनबाट हुन्छ जसलाई एक आन्तरिक इन्द्रिय भनिन्छ।

लौकले जडतत्व र आत्माको द्रव्यको अस्तित्व बाहेक तेस्रो आध्यात्मिक द्रव्य ईश्वरलाई पनि स्वीकार गरेका छन्। हामीलाई ईश्वरको कुनै जन्मजात प्रत्यय छैन तर आफ्नो प्राकृतिक क्षमतालाई राम्ररी र ठीकसंग व्यवहार गर्दा हामीलाई ईश्वरको ज्ञान प्राप्त हुन्छ। हामी ईश्वरको प्रत्ययको रचना अस्तित्वको अनुभव, अवधि, ज्ञान, शक्ति, आनन्द आदि गुणलाई असीमसम्म विस्तृत गर्दा एउटा सम्मिलित Idea को निर्माण गर्दछौं जुन ईश्वरको प्रत्यय हो।[13] लौकले परम्परागतका विश्व सम्बन्धी र उद्देश्य सम्बन्धी प्रमाणहरू पनि प्रस्तुत गरेका छन्:—

मानिस वास्तविक हो, यसैले यसको निर्माणकर्ता पनि वास्तविक हुनुपर्छ। साथै प्राणीहरूको सनातन कारण भएकोले यसबाट सम्पूर्ण शक्ति उत्पन्न हुन्छ। यस्तो शक्ति निश्चय नै सर्वशक्तिसम्पन्न र सर्वज्ञान सम्पन्न हुनुपर्छ। किनभने अचेतन र अचिन्तनशील जडबाट एउटा चिन्तनशील प्राणीको सृजना हुन सक्तैन। अतः ईश्वर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चिन्तनशील प्राणीको सृष्टाको रूपमा अस्तित्वान छन् ।[14]

जर्ज बर्कले (Geogre Berkeley-1685-1753) बर्कलेले आफ्नो आध्यात्मिक दर्शनलाई प्रतिपादित गर्नु भन्दा अगाडि लौकको जड र प्रत्ययको विचारलाई आलोचना गरेका छन् । प्रथम पटकमा उनले अमूर्त प्रत्ययको विचारलाई तार्किक र मनोवैज्ञानिक आधारमा खण्डन गरेका छन् । (१) लौकको यो भनाइ थियो कि कुनै प्रत्यक्ष गुण अर्को गुणसंग मिलेको हुँदैन अर्थात् गुणहरूको छुट्टा छुट्टै ज्ञान हुन्छ । यो तर्कसंगतपूर्ण लाग्दैन । उदाहरण स्वरूप—गुलाबको फूलको रातो रंग त्यस फूलको विशेष किसिमको वासना र मुलायमपनसित छुट्याउन असम्भव जस्तो हुन्छ । तात्पर्य के हो भने गुणहरू एक अर्कासंग नछुट्टिने खालका हुन्छन् ।

(२) मनोवैज्ञानिक अधारमा अमूर्त प्रत्ययको निर्माण असम्भव जस्तो देखिन्छ किनभने हामीले आफ्नो चिन्तनमा वस्तु विशेषलाई मात्र विचार गर्दछौं तर कुनै सामान्य विषयको सम्बन्धमा विचार गरिंदैनौं । अतः यस्तो सामान्य प्रत्ययको निर्माण असम्भव हुन्छ ।

दोस्रो चरणमा बर्कलेले लौकको प्रत्यय-प्रतिनिधिवादको साथै मुख्य गुण र गौणको विभेदलाई पनि खण्डन गरेका छन् । सर्वप्रथम लौकको प्रत्यय-प्रतिनिधिवादलाई आलोचना गर्दै उनले भनेका छन् कि लौकले एकातिर यस विश्वको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन् र अर्कोतिर प्रत्ययहरुलाई वस्तुहरूको प्रतिलिपिको रूपमा पनि मानेका छन् । प्रत्ययहरूवाट वस्तुहरूको ज्ञान प्राप्त हुन्छ । यहाँ यो प्रश्न उठ्दछ कि प्रत्ययहरू वस्तुहरूको प्रतिलिपि हुन् वा होइनन् ? यसको जाँच कसरी हुन सक्छ ? यसको परीक्षण एउटै स्थितिमा हुन सक्छ, जब वस्तुहरू र वस्तुको प्रतिलिपिहरू (प्रत्ययहरू)— बीच तुलना गरिन्छ । तर यो सम्भव छैन किनभने हामीलाई प्रत्ययको ज्ञान मात्र हुन्छ ।

लौकले गलत ढंगमा देकार्त्तलाई अनुशरण गरी मुख्य र गौण गुणमा भेद छुट्याउने प्रयास गरेका छन् । लौकको अनुसार मुख्य गुणहरू वस्तुमा निहित छन् र गौण गुणहरू अनुभवकर्त्ता वा इन्द्रियहरूमा निहित छन् । तर मुख्य गुणहरू पनि प्रत्यय हुन् । प्रत्ययहरू मानसिक हुन् । अतः मुख्य गुणहरू पनि मानसिक हुन् । मुख्य गुणहरू जसरी विस्तार, ठोसपन आदि गौण गुणहरू सित छुट्टा-छुट्टै रहँदैनन् । किनभने हामी जब कुनै विस्तारको कल्पना गर्छौं भने त्यसमा रँगको पनि कल्पना स्वाभाविक रूपले भइहाल्छ । अर्थात् बिना रँगको कुनै विस्तारको कल्पना गर्न सकिंदैन । लौक अनुसार गौण गुणहरू आत्मगत वा विषयगत हुन्छन् । किनभने यिनीहरू सापेक्ष छन् । उदाहरणार्थ— यदि हामीले चीसो पानी छोएर तातो पानीलाई छुन्छौं भने तातो पानीको तातोपन कम अनुभव हुन्छ । त्यस्तै गति जस्तै मुख्य गुणहरू पनि सापेक्ष हुन् । गति पनि सापेक्ष हो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भन्ने कुरा पनि सर्वमान्य हो । जसरी डुङ्गामा बसेको मानिसको गति तेज गतिमा चल्ने पानीको जहाजको तुलनामा सापेक्षतः स्थिर हुन्छ र डुङ्गामा बसेको मानिसको गति नदीको किनारामा हिंडीरहेको मानिसको तुलनामा बढी गतिशील हुन्छ । अतः मुख्य गुणहरू पनि गौण गुणहरू जस्तै सापेक्ष हुन् ।

प्रत्यय सम्बन्धी विचारलाई खण्डन गरेपछि उनले जडको अस्तित्वलाई क्रमबद्ध रूपमा खण्डन गरेका छन् :—

(A) जडको प्रत्यक्षीकरण हुँदैन र यसको गुणहरूको मात्रै प्रत्यक्षीकरण हुन्छ । यस कुरालाई लौकले आफैं द्रव्यको परिभाषा दिंदा 'द्रव्य के हो ? मलाई थाहा छैन"-"I know Not What" भनेका छन् । यसबाट यो सिद्ध हुन्छ कि अनुभवको आधारमा जडको ज्ञान हुन सक्दैन । (B) जडको अस्तित्व अनुमानको आधारमा पनि सिद्ध हुँदैन । यदि जडको प्रत्यक्षीकरण हुँदैन भने त्यसको ज्ञान अनुमानको आधारमा हुन सक्दछ । अनुमान गर्नको लागि हामीले यो प्रथम कल्पना गर्न पर्दछ कि जड त्यसको प्रत्यय जस्तो नै छ तर यो कल्पना उचित छैन किनकि जड स्थायी हो र प्रत्यय परिवर्तनशील । अतः दुवै एक नास न भएकाले एक अर्को जस्तो छैन । जडको अस्तित्वलाई अनुमानबाट सिद्ध गर्नको लागि हामीले दोस्रो कल्पना के गर्न सक्छौं भने जड प्रत्ययहरूको कारणको रूपमा छ । तर यो पनि सम्भव छैन किनभने एउटा भौतिक पदार्थ चेतनाको कारण हुन सक्दैन । चेतनालाई उत्पन्न गर्नको लागि त्यसको कारण पनि चेतनशील हुनु पर्दछ । तर जड चेतनशील होइन । अतः यस कल्पनाबाट जडको अस्तित्व सिद्ध हुँदैन । जडको अस्तित्वलाई सिद्ध गर्नको लागि हामी तेश्रो कल्पना यो गर्न सक्छौं कि प्रत्ययहरूको उपस्थितिमा एउटा साधनको रूपमा जडको अस्तित्व छ । तर साधनको आवश्यकता यस्तो परिस्थितिमा पर्दछ, जब कुनै काम आफैं हुन सक्दैन वा विना इच्छाले हुन सक्दैन । तर ईश्वरको इच्छामा यस्तो शक्ति छ जसबाट कुनै पनि वस्तुको उत्पत्ति हुन सक्दछ । अतः ईश्वर छँदा-छँदै जडको रूपमा कुनै साधनको आवश्यकता हुँदैन ।

(C) बर्कलेका अनुसार भौतिक तत्व वा जडको अस्तित्वबाट कुनै उपयोगिताको पूर्ति हुँदैन वा यसबाट कुनै फाइदा हुँदैन, बरू शरीर र मस्तिष्कको सम्बन्ध जस्ता बेकारका समस्याहरू उठ्न सक्दछन् । अतः जडको अस्तित्वलाई किन स्वीकार गर्ने ?

तत्वशास्त्र (Ontology)—लौकअनुसार ज्ञानमा (१) ज्ञाता, (२) ज्ञेय र (३) प्रत्यय तीनवटा तत्वहरू छन् तर यसको विपरित बर्कलेको विचारमा ज्ञानमा दुईवटा मात्र तत्वहरू छन् :—ज्ञाता र ज्ञाताको मस्तिष्कमा रहने प्रत्ययहरू ।

बर्कलेको मुख्य उद्देश्य ईश्वरको अस्तित्वलाई सिद्ध गर्नु थियो । अतः उनले अध्यात्मवादलाई स्वीकार गरी चेतनालाई अचेतन भन्दा उच्च स्थान दिएका छन् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बर्कलेले अनुभवलाई ज्ञानको एकमात्र साधनको रूपमा स्वीकार गरेकोले अनुभववादी हुन गएका छन्। हामीलाई गुणहरूको मात्र ज्ञान प्राप्त हुन्छ जसरी गुलियोपन, ठोसपन, सेतोपन आदि। किनभने गुणहरू प्रत्यय हुन् र प्रत्ययहरू मानसिक हुन्। अतः वस्तुहरू पनि मानसिक हुन्। यस विचारलाई बर्कलेले निम्नलिखित शब्दमा Esse est Percipi मा व्यक्त गरेका छन्। यसको अर्थ हुन्छ कुनै वस्तुको अस्तित्व त्यस वस्तुको अनुभव हुनु वा प्रत्यक्षीकरण हुनुमा निहित हुन्छ-Existence of a thing lies in its being perceived.

बर्कलेले सबै संवेदनलाई सापेक्ष मानेकोले सबै संवेदनलाई मानसिक (Mental) स्वीकार गरेकाछन्। यदि चीसोपन वा गुलियोपन वस्तुगत हुन्थ्यो भने यी सबै व्यक्तिलाई सबै अवस्थामा समान अनुभव हुन्थ्यो। यिनीहरूको अनुभव परिवर्तनशील र सापेक्ष छ भने यिनीहरूलाई मस्तिष्कमा आधारित स्वीकार गर्नु पर्छ। अर्थात् यिनीहरूको अस्तित्व आत्मगत हुन्छ। अतः बर्कलेले भनेका छन्—"Again, it is proved that sweetness is not really in the sapid thing,because the thing remaining unaltered the sweetness is changed into bitter, as in case of fever or otherwise vitiated palate. It in not as reasonable to say that motion is without the mind since if the succession of idea in the mind becomes swifter, the motion, it is acknowledged, shall appear slower without any alteration in any external object"[14] बर्कलेले आफ्नो विचारको पुष्टि अर्को संदर्भमा पनि यस किसिमले गरेका छन्, "And, nothing can be plainer than that diverse persons perceive different tastes in the same food, since that which one man delights in, another abhors. And how could this be, if the taste was something really inherent in the food ?"[15]

यस किसिमले बर्कले वस्तुहरूलाई मानसिक स्वीकार गरेर आत्मगत प्रत्ययवादतिर पुगेका देखिन्छन्। अर्थात् वस्तुहरू अनुभवका तत्व हुन् र मस्तिष्कसित स्वतन्त्र रूपमा यिनीहरूको अस्तित्व छैन।

बर्कलेले ज्ञानलाई दुई शीर्षकमा बाडेका छन्- (१) प्रत्ययहरू (Ideas) र (२) आत्माहरू (Spirits)।

प्रत्ययहरू—बर्कलेको विचारमा प्रत्ययहरूको ज्ञान हामीलाई सोझै बिना कुनै सहायताबाट प्राप्त हुन्छ। प्रत्ययहरू आफैं निष्क्रिय छन् र यिनीहरूको अस्तित्व अनुभव माथि आधारित छ। प्रत्ययहरू दुई थरीका छन्—(१) इन्द्रियहरू माथि वास्तविक रूपमा छाप पारेका प्रत्ययहरू—(Actually imprinted on the senses)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यी प्रत्ययहरू पनि दुई थरीका छन्—(A) विशेष अनुभूत भएका गुणहरू, जस्तो रंगहरू, तातोपन र चिसोपन आदिको प्रत्यय । (B) र गुणहरूका संग्रहहरू जसलाई 'वस्तु' भनिन्छ जस्तो टेबुल, दराज आदिको प्रत्यय । (२) दोस्रो किसिमका प्रत्ययहरू कल्पनाबाट आकृतिहरूको रूपमा प्रकट हुन्छन् र यिनीहरु माथि हामीहरूको नियन्त्रण रहन्छ । यीदुवैमा केही फरकहरू छन् । पहिलो किसिमका प्रत्ययहरू बढी स्पष्ट र स्थायी हुन्छन् र यिनीहरू हाम्रो इच्छा माथि आधारित छैनन् । उदाहरणार्थः— हामीले आकासमा हेर्दाखेरी नचाहेर पनि सूर्यलाई हेर्न बाध्य हुन्छौं । कल्पनाजात प्रत्ययहरु अस्पष्ट र धमिलो र छायाँ जस्ता हुन्छन् र यिनीहरूको अस्तित्व हामी माथि आधारित हुन्छ ।

आत्माहरू—आत्माहरू (Spirits) को ज्ञान हामीलाई अन्तर्बोध (Notion) बाट हुन्छ । बर्कलेले अन्तर्बोधलाई पनि ज्ञानको एउटा साधनको रूपमा स्वीकार गरेका छन् । अन्तर्बोध बौद्धिक र धारणात्मक छ । पशुहरूमा पनि प्रत्ययहरू रहन्छन् तर अन्तर्बोध मानिसहरुमा मात्र पाइन्छ । बर्कलेको अन्तर्बोधको विचार लौकको स्वसंवेदन जस्तो देखिन्छ तर दुवैमा स्वभावगत केही भेदहरु छन् । स्वसंवेदन [Reflection] एक किसिमको आन्तरिक ज्ञानेन्द्रिय जस्तो हो । जसबाट आत्माको क्रियाहरुको अनुभव हामीलाई हुन्छ तर अन्तर्बोध पूर्णरूपमा बौद्धिक नै हो । स्वसंवेदनको सम्बन्ध प्रत्यय-हरुसित छ भने अन्तर्बोधको सम्बन्ध आत्मा र मानसिक क्रियाहरुसित छ ।

वस्तुहरुको अस्तित्व अनुभवमा निहित हुन्छ । अर्को शब्दमा भनौं भने वस्तुको सारतत्व अनुभूत हुनमा (being perceived) नै निहित हुन्छ तर आत्माहरू अनुभवकर्ता नै हुन् । आत्माको प्रत्यय हुँदैन तर यसबाट प्रत्ययहरुको अनुभव हुन्छ । अतः आत्मा सक्रिय हुन्छ र प्रत्ययहरु निष्क्रिय । आत्माको अस्तित्वलाई बर्कलेले तीन चरणमा सिद्ध गर्ने प्रयास गरेका छन् । प्रथम चरणमा उनले आफ्नो आत्माको अस्तित्व लाई, दोस्रो चरणमा आफु जस्तो अन्य सीमित आत्माहरुको अस्तित्वलाई र अन्तिम चरणमा असीम आत्मा वा ईश्वरको अस्तित्वलाई सिद्ध गरेका छन् ।

आफ्नो आत्माको अस्तित्व (My—self)—बर्कले अनुसार आफ्नो अस्तित्वको ज्ञान सबलाई अन्तर्ज्ञान वा सहजज्ञान (Intuition) बाट नै हुन्छ । किनभने हाम्रो आफु भित्रका प्रत्ययहरु जस्तो रंग, तातोपन र वासना आदिको ज्ञान हामीलाई आफैं हुन्छ र मानसिक आकृतिको ज्ञान पनि स्वतः हुन्छ, जसरी हामी इच्छाबाट आफ्नो शरीरलाई गतिशील बनाउछौं वा परिचालन गर्छौं । अतः मेरो आफ्नो आत्माको अस्तित्व सिद्ध हुन्छ ।

अन्य सीमित आत्माहरुको अस्तित्व हाम्रो आफ्नो आत्माको अस्तित्वबाट सिद्ध हुन्छ । सादृश्यानुमान (Analogy) को आधारमा आफ्नो आत्मालाई अन्तर्ज्ञानको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आधारमा सिद्ध गरेर उसै समानका अन्य आत्माहरुको अस्तित्व पनि सिद्ध हुन जान्छ । हामीले आफु भिन्न जुन किसिमका प्रत्ययहरू पाउछौं त्यस्ता किसिमका प्रत्ययहरू पनि हामीभन्दा बाहिर विद्यमान छन् । उदाहरणार्थः— मैले कुनै टेबुल बनाएको छु र एउटा अर्को, त्यस्तै टेबुल अर्को ठाउँमा पनि देख्छु । यस आधारमा त्यस टेबुलको निर्माताको रुपमा अरुको अस्तित्वलाई पनि स्वीकार गर्नु पर्छ । अतः बर्कलेले अन्य सीमित आत्माहरूको अस्तित्वलाई पनि सिद्ध गरे ।

असीम आत्मा वा ईश्वरको अस्तित्वलाई पनि बर्कलेले सिद्ध गर्ने प्रयास गरेका छन् । हामी एक पछि अर्को प्रत्ययहरुको उपस्थितिलाई अनुभव गर्छौं । यसको कारण कुनै जड तत्व हुन सक्तैन र अर्को प्रत्यय पनि हुन सक्तैन । अतः यसको कारण कुनै आत्मा नै हुनु पर्दछ । तर हामी जस्तै सीमित आत्माहरुले निश्चित रूपमा प्रत्ययहरुको निर्माण गर्न सक्दैन । उदाहरणार्थः— नदी, पहाड र समुद्र आदिको निर्माण मानिसले गरेको हुन सक्तैन बरु कुनै असीम आत्माले वा ईश्वरले मात्र निर्माण गरेको हुन सक्छ । अतः ईश्वरको अस्तित्व सिद्ध हुन आउछ । बर्कलेका अनुसार आत्मा र वस्तुहरुको वास्तविक कारण ईश्वर नै हो । प्रकृतिमा कुनै कार्य-कारण सम्बन्ध छैन । यिनीहरु ईश्वरको इच्छानुसार एक पछि अर्को हुंदै आएका छन् । प्रकृतिका सम्पूर्ण नियमहरु ईश्वरको भाषा हुन आउछ ।

कुनै वस्तुको अस्तित्व त्यसको अनुभव नभएसम्म हुँदैन भन्ने बर्कलेका भनाईको तात्पर्य के हो भने त्यस वस्तुको अस्तित्व मस्तिष्क माथि नै निर्भर रहन्छ । यस संदर्भमा यो उल्लेख गर्न आवश्यक छ कि बर्कलेले वस्तुहरुको अस्तित्वलाई अस्वीकार गरेका छैनन् तर यिनीहरुको मस्तिष्क भन्दा बाहिरी अस्तित्वलाई मात्र बर्कलेले अस्वीकार गरेका छन् । यसले गर्दा उनको दर्शन आत्मगत वा विषयगत प्रत्ययवाद हुन गएको छ ।

डेविड ह्यूम (David Hume-1711-1776) ह्यूमले अनुभववादलाई बढी तर्कसंगत बनाउने प्रयास गरेका छन् । लौकको अनुभववादलाई बर्कलेले तर्कसंगत बनाउन खोजेको र ह्यूमले बर्कलेको अनुभववादलाई अझ बढी तर्कसंगत बनाउन प्रयास गरे । ह्यूम पनि अनुभववादी थिए । अतः उनले पनि अनुभवलाई एक मात्र ज्ञानको साधनको रूपमा स्वीकार गरे । ह्यूमले सम्पूर्ण ज्ञानलाई दुइवटा विषयहरू माथि आश्रित मानेका छन्- (१) इन्द्रिय संस्कारहरू (Impressions) र (२) प्रत्ययहरू वा विज्ञानहरू (Ideas) । ह्यूमले सर्वप्रथम इन्द्रिय-संस्कार (Impression) शब्दको प्रयोग गरे तर यसको अर्थमा कुनै नयाँपन छैन बरु यो संवेदन र स्वसंवेदनको संयुक्त रूप हो । इन्द्रिय-संस्कार हाम्रो सजीव प्रत्यक्षीकरण हो जस्तो हेर्ने प्रक्रिया, भावना, घृणा, माया आदि हुन् । प्रत्यय वा विज्ञान अस्पष्ट र कमजोर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

इन्द्रिय-संस्कारको प्रतिबिम्ब वा प्रतिलिपि मात्र हो। ह्यूमले यी दुवैमा विभेद गरी यिनलाई प्रष्ट पार्ने प्रयास गरेका छन्। इन्द्रिय-संस्कारहरू असल (Original) हुन् र प्रत्ययहरू तिनका प्रतिबिम्ब वा प्रतिलिपि मात्र हुन्। इन्द्रिय-संस्कारहरू एकातिर स्पष्ट, सजीव र शक्तिशाली छन् भने अर्कातिर प्रत्ययहरु अस्पष्ट, कमजोर र छायाँ मात्र हुन्। इन्द्रिय-संस्कारहरुले कसैलाई प्रतिबिम्बित गर्दैनन् तर प्रत्यय-हरू यिनी इन्द्रिय-संस्कारहरूका प्रतिलिपि हुन्। इन्द्रिय-संस्कारहरु प्रायः साधारण हुन् भने प्रत्ययहरु जटिल वा मिश्रित पनि हुन्छन्। जसरी विना आँखा रङ्गको ज्ञान हुदैन त्यसैगरी विना इन्द्रिय-संस्कारको प्रत्यय हुदैन।

ह्यूम अनुसार प्रत्ययहरु दुई थरीका हुन्—साधारण र मिश्रित। साधारण प्रत्ययहरुबाट रङ्ग, स्पर्श आदि विभिन्न गुणहरुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ र यी गुणहरूमा कुनै विभेद छैन तर मिश्रित प्रत्ययहरुको रचना सानातिना भाग-हरुको सम्मिश्रणबाट बनेका हुन्छन्, जसरी एउटै स्याउको प्रत्ययमा विशेष स्वाद, विशेष आकार र विशेष रंग आदि विभिन्न साधारण प्रत्ययहरुको सम्मिश्रण हुन्छ।

प्रत्ययहरु जस्तै इन्द्रिय-संस्कारहरु पनि दुइ थरीका हुन्छन्—"संवेदन (बाहिरी) र स्वसंवेदन (आन्तरिक)। हामीहरुमा दुई प्रकारका ज्ञानेन्द्रियहरू छन् [१] पंचज्ञानेन्द्रिय जसबाट बाहिरी वस्तुहरुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ र [२] अन्तष्करण जसबाट मनोभाव अदिको ज्ञान प्राप्त हुन्छ। ह्यूमले यी दुवैलाई मिलाए र इन्द्रिय-संस्कारको संज्ञा दिएका छन्। संवेदन वा बाहिरी इन्द्रिय संस्कारको उत्पत्ति आत्मामा कुनै अज्ञात कारणले हुन्छ (They arise in the soul from unknown causes) र स्वसंवेदनको उत्पत्ति इच्छा, संवेग र राग आदि प्रत्ययहरूबाट हुन्छ। अतः संबेदनहरू मुख्य हुन् र स्वसंवेदनहरू गौण हुन् तर स्वसंवेदनहरू गौण भए तापनि संवेदनहरूको प्रतिलिपि होइनन् किनभने यी पनि असली इन्द्रिय संस्कार नै हुन् एवं वास्तविक र आफैंमा पूर्ण पनि छन्।

ह्यूमको ज्ञान सम्बन्धी विचारलाई फ्रैंक थिलीले यस प्रकार प्रष्ट पार्ने प्रयास गरेका छन्। उनका शब्दमा "For example, we have an Impression of heat or cold, pleasure or pain, of which a copy, or idea, remains. This idea of pleasure or pain, produces new impressions desire and aversion, hope and fear, which are impressions of reflection. These, again, are copied by the memory and imagination. From such impressions all our knowledge derived.[16]

ह्यूम अनुसार प्रत्येक इन्द्रिय-संस्कारहरू विशिष्ट रूपमा रहेकोले छुट्टा छुट्टै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रूपमा छन् किनभने जसमा विभेद हुन सक्छ त्यो बेग्लै छ (What is distinguishable is separate) र यसबाट ह्यूमले के भन्न खोजेका हुन् इन्द्रिय-संस्कारहरूमा हामी विभेद गर्न सक्छौ, अर्थात् एक अर्कालाई छुट्याउन सक्छौं त्यस्ता विषय र वस्तुहरू बेग्लै हुन्छन् । अतः प्रत्येक इन्द्रिय-संस्कार छुट्टा छुट्टै रूपमा बेग्ला बेग्लै हुन् । यसैलाई मनोवैज्ञानिक परमाणुवाद (Psychological Atomism) भनिन्छ । प्रत्येक इन्द्रिय-संस्कार मूलतः परमाणु जस्तै असम्बद्ध छन् । यिनीहरू आफैं असम्बद्ध छन् तर ज्ञान एउटा संयुक्त रूपमा एक हो । अतः ह्यूमको मनोवैज्ञानिक परमाणुवादको आधारमा ज्ञानको व्याख्या गर्नु गाह्रो हुन्छ । यस त्रुटिबाट मुक्त हुनको लागि ह्यूमले एउटा अर्को सिद्धान्त "एकता र सामंजस्यताको सिद्धान्त" Principle of union and cohesion को सहायता लिएका छन् । ह्यूम अनुसार यो एउटा यस्तो किसिमको शक्ति छ जसले विभिन्न छुट्टा-छुट्टै रहेका इन्द्रिय-संस्कारहरूलाई एकताको रूपमा आकर्षित गर्दछ र एकताको डोरीमा आबद्धगर्दछ । यस शक्तिको नाम साहचर्य वा सम्पर्कको नियम (Law of Association) हो । समान रूपता (Resemblance), स्थान र समयको निकटता र कार्य-कारणका सम्बन्धहरू नै साहचर्य वा सम्पर्कका नियमहरु हुन् । उदाहरण स्वरुपः— कुनै फोटो हेर्दा त्यसको असली व्यक्तिको स्मरण हुन जान्छ । यसको आधार समान रुपता नै हो, त्यस्तै कुनै कोठाको एउटा भागलाई हेर्दा त्यस कोठाको अर्को भागको पनि स्मरण हुन्छ । यसको आधार स्थानको निकटता नै हो । पुनः कुनै चोट र घाउ लाई हेर्दा हामीलाई त्यसको दुःखको पनि सम्झना हुन्छ जसको आधार कार्य-कारण सम्बन्ध नै हो ।[17]

बाहिरी विश्व (External World) ह्यूमको विचारमा मस्तिष्कमा प्रत्यक्षीकरण वा आकृति बाहेक अरू कुनै वस्तु उपस्थित हुन सक्दैन र यो पनि सिद्ध हुन सक्दैन कि प्रत्यक्षीकरणका कारण बाहिरी वस्तुहरू नै हुन्, किनभने यी दुवै भिन्ना-भिन्नै रूपमा छन् । साथै हामी दुइवटा इन्द्रिय-संस्कारहरुमा कार्य-कारणको सम्बन्ध पनि हेर्न सक्दैनौं । अतः हाम्रो ज्ञानको सीमा अनुभवजन्य वा अनुभवबाट प्राप्त ज्ञान सम्म मात्र हो । अतः हामीलाई इन्द्रिय-संस्कार र प्रत्ययहरूको मात्र ज्ञान हुन्छ ।

द्रव्य वा तत्त्व— ह्यूमका अनुसार कुनै ज्ञान वास्तविक छ भने त्यसमा इन्द्रिय संस्कार हुनै पर्छ । यदि कुनै स्थायी तत्त्व वा द्रव्यको अस्तित्व छ भने त्यसको उत्पत्ति कुनै इन्द्रिय संवेदन र स्वसंवेद हुनैपर्छ । यदि त्यसको उत्पत्ति संवेदनहरूबाट भएको छ भने उसलाई कुनै रंग, आकार, वासना, स्वाद आदिको संवेदनमा व्यक्त हुनु पर्छ र यदि यसको उत्पत्ति स्वसंवेदनबाट भएको छ भने त्यसको कुनै न कुनै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संवेग भाव वा राग आदि व्यक्त हुनु पर्छ। तर द्रव्यको संवेदन र स्वसंवेदन हामीलाई हुँदैन। अर्थात् द्रव्यको ज्ञान हामीलाई संवेदन र स्वसंवेदनमा हुँदैन। अतः द्रव्यको अस्तित्व छैन। तर साधारण प्रत्ययहरूको संग्रह वा कल्पनाहरूको संग्रहलाई एउटा द्रव्यको रूपमा सामान्य नामाकरण गरिन्छ।

आत्मा वा मानसिक द्रव्य—ह्यूमका अनुसार आध्यात्मिक वा मानसिक द्रव्यको पनि अस्तित्व छैन। जुन किसिमले वर्कलेले भौतिक तत्त्वलाई अस्वीकार गरे, त्यसलाई अझ विकसित र तर्कयुक्त पारेर ह्यूमले मस्तिष्क वा आत्माको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेनन्। हामीलाई यस्तो किसिमको कुनै इन्द्रिय संस्कारको अनुभव हुँदैन जसबाट कुनै स्थायी आत्माको अस्तित्व सिद्ध होस्। आत्मा संवेदनहरूको एउटा संग्रह मात्र हो। अतः हामीलाई कहिले पनि स्थायी आत्माको अनुभव हुँदैन र हामीलाई विशेष प्रत्यक्षीकरणको वा इन्द्रिय-संस्कारको मात्र ज्ञान हुन्छ। जस्तै ह्यूमको शब्दमा:-"For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light on shade, love or hatred, pain or plesure. I never can catch myself, at any time without a perception and never can observe anything but the perception."[18]

ह्यूमले मस्तिष्कको तुलना एउटा नाट्यशाला (Theatre) सँग गरेका छन्। जसरी कुनै नाटकमा एक पछि अर्को पात्रहरू आउँछन् त्यसरी नै मस्तिष्कमा पनि एकपछि अर्को गरेर संवेदनहरू आउँछन्। यसैकारण मस्तिष्कलाई आवत—जावत गर्ने संवेदनहरूको संग्रह a heap or collection of passing sensations"[19] भनिन्छ।

ईश्वर—ह्यूमले ईश्वरको सत्ताको ज्ञानलाई पनि असंभव मानेका छन्। किनभने मानवीय बुद्धि यति कमजोर र सीमित छ कि पृथ्वीको उत्पत्ति र विनाश आदि सम्बन्धी समस्याहरूको ज्ञान प्राप्त हुन सक्दैन। अतः समाधानको प्रश्न नै उठ्दैन। यसको कारण के छ भने ज्ञानको साधन अनुभव भएकोले अनुभव नभएका कुनै पनि वस्तुको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्न सकिंदैन। ईश्वरको सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, सर्व विद्यमान आदि गुणहरूको इन्द्रिय संस्कारहरू हामीलाई प्राप्त हुँदैन। अतः उनको अस्तित्वको ज्ञान हामीलाई हुँदैन।

संशयवाद (Scepticism)—ह्यूम अनुभववादी भएकाले ज्ञानको साधनको रूपमा प्रत्यक्षीकरण वा इन्द्रिय-संस्कारहरूलाई मात्र स्वीकार गरेका छन्। अनुमानबाट हामीलाई वर्त्तमानको ज्ञान प्राप्त हुन्छ, भूत र भविष्यको ज्ञान हुँदैन। तर कुनै पनि ज्ञान जबसम्म सार्वभौम र अनिवार्य छैन तबसम्म त्यसलाई ज्ञान भन्न उचित हुँदैन। यस आधारमा ह्यूमले ईश्वर, आत्मा र वस्तु जगत्को अस्तित्वलाई पनि स्वीकार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरेनन् । केही विद्वानहरूको विचारमा कहिलेकाँही कार्य-कारणको सम्बन्धको आधारमा सार्वभौमिक र अनिवार्य ज्ञान प्राप्त हुन सक्दछ । तर ह्यूमले यसलाई पनि स्वीकार गरेनन् । किनभने कार्य-कारणको सम्बन्धवाट प्राप्त ज्ञान पनि अनिवार्य रूपमा सत्य हुन्छ भन्ने संभव छैन । कार्य-कारणमा दुईवटा तत्वहरू निहित छन् (१) कल्पना र साहचर्यको रूपमा मानवीय प्रकृति र (२) सँधै एकै साथ जोडिनेको रूपमा भूतकालीन अनुभव । यी दुवैवाट प्रत्ययहरू क्रमबद्धता [एक पछि अर्को] को रूपमा निर्धारित हुन्छन् । अर्थात् यसैको आधारमा एक घटनालाई कारण र अर्कोलाई कार्यको रूपमा सम्वन्धित गरिन्छ । अर्को शब्दमा भनौं कल्पनावाट कार्य-कारणको सम्वन्ध मस्तिष्कमा उत्पन्न हुन्छ । जब कुनै घटनाको संवेदन हामीलाई हुन्छ अनि त्योसित सम्वन्धित अर्को घटनाको संवेदन वा प्रत्यय पनि हाम्रो मस्तिष्कमा उत्पन्न हुन्छ र जब धेरै चोटि त्यस्को पुनरावृत्ति हुन्छ भने त्यो हाम्रो स्वभाव हुन जान्छ र एक घटनाको संवेदन प्राप्त भएपछि अर्को घटनाको संवेदनको आशा हामीलाई हुन थाल्छ । यसैवाट कार्य-कारण सम्वन्धको उत्पत्ति हुन्छ । अतः यो हाम्रो मनोवैज्ञानिक आवश्यकता मात्र हो वस्तुगत वा तार्किक अनिवार्यता होइन । यस प्रकार ह्यूमले यो सिद्ध गर्न प्रयास गरेका छन् कि कार्य-कारणको आधारमा पनि सार्वभौम र अनिवार्य ज्ञान प्राप्त हुन सक्दैन र उनको दर्शन संशयवाद हुन जान्छ । यस संदर्भमा यो उल्लेख गर्नु उचित छ कि उनले गणित र तर्कशास्त्रमा अनिवार्य र सार्वभौम ज्ञान प्राप्त हुन्छ भन्ने स्वीकार गरेका छन् । अतः उनलाई पूर्ण संशयवादी भन्नु उचित हुँदैन ।

ह्यूम अनुसार ज्ञान संस्कार र प्रत्यय सम्म मात्र सीमित रहन्छ । लौकले संस्कारहरूलाई वाहिरी पदार्थको परिणामको रूपमा स्वीकार गरेका छन् जब कि वर्कलेले ईश्वर र आत्मालाई प्रत्ययहरुको वा ज्ञानको कारणको रूपमा मानेका छन् तर ह्यूम दुवैलाई अस्वीकार गर्दै ज्ञानलाई प्रत्यक्षसम्म मात्र सीमित पारेर संस्कारहरूको कारणलाई पत्ता लगाउनमा सफल भएनन् जसले गर्दा उनको दर्शन अज्ञानवादको Agnosticism तिर पुगेको देखिन्छ ।

समीक्षावाद

इमानुएल काण्ट (Immanuel Kant, 1724-1804) काण्ट जर्मनीका सुप्रसिद्ध दार्शनिक थिए । उनको ज्ञानशास्त्रीय सिद्धान्तलाई समीक्षावाद (Cricism) वा अज्ञान्द्रिय प्रत्ययवाद वा विज्ञानवाद (Transcendental Idealism) भनिन्छ । उनले पाश्चात्य दर्शनमा लामो अवधिदेखि चली आइराखेको अनुभववाद र बुद्धिवादको झगडालाई समाप्त गर्ने प्रयास गरे । फैलकनवर्गले उचित नै भनेका छन्

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कि आधुनिक पाश्चात्य दर्शनको इतिहास बुद्धिवाद र अनुभववादको विरोध वा प्रतिरोधको इतिहास नै हो। आफ्ना पूर्ववर्ती दार्शनिक विचारधाराहरूलाई काण्टले गहिरो अध्ययन गरे। बुद्धिवाद र अनुभववादको त्रुटिहरुलाई हटाएर दुवैको विशेषतालाई आफ्नो दर्शनमा समावेश गरे।

बुद्धिवादका जनक देकार्त्तले ज्ञानलाई अनिवार्य र आवश्यक वनाउने प्रयास गरे। किनभने उनले दर्शनको आदर्श गणितलाई बनाए र त्यसको आधार बुद्धिलाई। जुनसुकै ज्ञानमा अनिवार्यता र सार्वभौमिकता छैन त्यो ज्ञान ज्ञान होइन। यसै धारणाको पुष्टिको लागि उनले जन्मजात प्रत्ययहरूको अस्तित्वलाई स्वीकार गरे। साथै ईश्वरलाई द्रव्यको रूपमा र मस्तिष्क र शरीरलाई सापेक्ष-द्रव्यको रूपमा माने। देकार्त्तको मस्तिष्क र शरीरको द्वैतवादबाट स्पीनोजाको चित्त बुझेन जस्ले गर्दा उनले मस्तिष्कको गुण 'चेतना' र शरीरको गुण 'विस्तार' लाई एउटै ईश्वरको गुणहरूको रूपमा स्वीकार गरी एकवादतिर पुगे। तर स्पीनोजाको एकवाद विश्वव्यापी अनेकताको व्याख्या गर्नमा सफल भएन किनभने उनले सीमित प्राणीहरू र वस्तुहरूलाई अस्थायी स्वीकार गरे अर्थात् अवास्तविक माने। 'विस्तार' को वास्तविकता हुदैन किनभने 'विस्तार' अविभाज्य छ भन्ने तर्कको आधारमा लाईवनिजले चेतनयुक्त परमतत्वलाई मात्र स्वीकार गरे र यिनको संख्या असंख्य माने। परम तत्वलाई 'चित्अणु' (Monad) को संज्ञा प्रदान गरे। देकार्त्तदेखि लाईवनिजसम्म बुद्धिवादको स्वरूप परिमार्जित हुँदै गएको देखिन्छ।

अनुभववादका अनुसार ज्ञानमा नयाँपन हुनै पर्छ अन्यथा ज्ञान ज्ञान रहदैन। अतः अनुभवका वास्तविक संस्थापक लौकले जन्मजात प्रत्ययहरूको सिद्धान्तलाई खण्डन गरी संवेदन र स्वसंवेदनको आधारमा अनुभवलाई ज्ञानको एक मात्र साधनको रूपमा स्वीकार गरे। साथै उनले वाहिरी वस्तुहरूको अस्तित्व र आत्मा र ईश्वरको अस्तित्वलाई पनि स्वीकार गरे। बर्कलेले अनुभववादलाई तर्कसंगत बनाउदा वाहिरी वस्तुहरूको अस्तित्वलाई अस्वीकार गरे। ह्यूम बर्कलेको अनुभववादलाई अझ तर्कयुक्त बनाउँदा संशयवादतिर पुगे किनकि कुनै पनि ज्ञानसंभव छैन न त वस्तुहरूको अस्तित्व छ न आत्माको र न ईश्वरको।

काण्टले लाईवनिज र ह्यूमको दर्शनलाई निकै गहिरो अध्ययन गरे। उनले लाईवनिजको आँखाले बुद्धिवादलाई हेरे र ह्यूमको आँखाले अनुभववादलाई। ह्यूमको सम्बन्धमा उनको यो भनाइ प्रसिद्ध छ कि मलाई आफ्नो अंधविश्वासको निद्राबाट ह्यूमले जगाए—"I was roused by Hume from my dogmatic Slumber."[20]

बुद्धिवादीहरूले गणितलाई ज्ञानको आदर्श मानी दर्शनमा पनि त्यसै पद्धतिलाई

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रयोग गर्न थाले। तर गणित र दर्शन एउटै होइन र गणित मात्र बुद्धिका विकल्पहरू माथि आधारित छ र वस्तुत जगत्को विचार उसको लक्ष्य होइन भन्ने कुरालाई बिर्सेर। यिनीहरुले बुद्धि-विकल्पहरुको आधारमावस्तु-जगत्का तथ्यहरुलाई खोज्न थाले। गणितको उद्देश्य $2+2=4$ हुन्छ भन्ने हो तर दुई र दुईमा कुन पदार्थहरुको गणना हुन्छ त्यो गणितको लक्ष्य होइन कि दुई र दुई मिलेर चार दराज हुन्छ वा दुई र दुई जीव मिलेर चार जीव हुन्छ। तर दर्शनको लक्ष्य हो दराज र जीव छ वा छैनँ भनेरखोज्ने। बुद्धिवादलाई आलोचना गर्दै काण्टले भने कि यदि जन्मजात प्रत्ययलाई स्वीकार गरिन्छ भने ज्ञानमा नयाँपनको अभाव हुन्छ र जुन ज्ञानमा नयाँपनको अभाव रहन्छ त्यो ज्ञान वास्तविक ज्ञान होइन, साथै अनुभवबाट पनि वास्तविक ज्ञान प्राप्त हुन सक्दैन किनकि अनुभवबाट कहिले पनि सार्वभौम र अनिवार्य ज्ञान प्राप्त हुँदैन। अनुभवबाट कुनै जातिका सबै पदार्थहरूको ज्ञान संभव छैन र अनुभवबाट भूतकाल र भविष्यको पनि ज्ञान संभव छैन। अतः अनुभवबाट पनि वास्तविक ज्ञान संभव छैन, मात्र बुद्धिले वा मात्र अनुभवले ज्ञानको उत्पत्तिको व्याख्या संभव छैन। अतः यी दुवै अंधविश्वासी (Dogmatic) र एकांगी (one sided) भएकोले ज्ञान प्राप्तिको व्याख्यामा असफल भए। यी दुवै मत अंधविश्वासी भए किनभने मानिसको ज्ञान शक्तिको स्वरूप, सीमा, योग्यता आदि विषयलाई राम्ररी जाँच नगरी कन आफ्नो मतको स्थापना गरे। साथै यी दुवै एकांगी पनि भए किनभने बुद्धिवादले बुद्धिलाई मात्र र अनुभववादले अनुभवलाई मात्र ज्ञानको साधन माने। यी दुवैले गणितको स्वरूपलाई पनि गलत माने किनकि दुवैले गणितको वाक्यलाई सार्वभौम र अनिवार्य माने र गणितको सम्बन्ध अनुभव जगत् सित छैन र यसको प्राप्ति बौद्धिक चिन्तनबाट मात्रै हुन्छ भन्ने कुरालाई पनि स्वीकार गरे। यसैले गर्दा बुद्धिवादले एकातिर अनुभवलाई अस्वीकार गरे किनकि बुद्धिवादीहरूको आदर्श गणित थियो र अर्कोतिर अनुभववादले पनि बुद्धिलाई अस्वीकार गरे किनकि अनुभववादीहरूको आदर्श अनुभव जगत्को ज्ञान थियो।

काण्ट अनुसार यी दुवै मतमा मात्र त्रुटि नै त्रुटि होइन बरू यिनीहरूमा सत्यताको पनि केही अंशहरू छन्। बुद्धिवादको यो भनाइ कि सार्वभौम र अनिवार्य ज्ञान बुद्धिबाट प्राप्त हुन्छ र अनुभववादको यो भनाइ कि नयाँ ज्ञानको प्राप्ति अनुभवबाट हुन्छ, दुवै सत्य हुन्। अतः काण्टले आफ्नो दर्शनको शुरूमा नै भनेका छन् कि यी दुवैमा जुनकुरामा सहमति छ त्यहाँ सम्म यी दुवै ठीक छन् र जहाँसम्म असहमति छ त्यहाँ सम्म यी दुवै गलत छन्। "They are right in what they affirm and they are wrong in what they deny."[21]

काण्टको समस्या यस्तो ज्ञानको परिभाषा दिनु थियो जसमा सार्वभौ-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मिकता र अनिवार्यताको साथ साथै ज्ञानमा नयाँपन पनि हुनु पर्‍यो। अतः काण्टले ज्ञानलाई अनुभव-निरपेक्ष संयोजक वाक्यहरूको समष्टिको रूपमा परिभाषित गरे-A System of Synthetic judgement apriori। संयोजक वाक्य भन्नाले यस्तो वाक्य बुझिन्छ जसबाट प्राप्त ज्ञानमा नयांपन हुन्छ र प्रागानुभविक वा अनुभव निरपेक्ष वाक्यबाट सार्वभौम र अनिवार्य ज्ञान प्राप्त हुन्छ किनकि यस्तो वाक्य अनुभूत र अनुभूतिहिन (Experienced and non-experienced) सबै विषयहरूको लागि सत्य हुन्छ। "आगो गर्मी (heat) को कारण हो" भन्ने वाक्य अनुभूत र अनुभूतिहिन सबै उदाहरणहरूको लागि सत्य हुन्छ। अतः काण्टको मुख्य समस्या अनुभव निरपेक्ष र संयोजक वाक्यको रचना थियो जसबाट बुद्धिवाद र अनुभववादको बीचको खाल्टोलाई पाट्न सकिन्थ्यो।

ज्ञानको उत्पत्ति अनुभव र बुद्धि दुवैको सहयोगबाट हुन्छ भने कुरालाई सिद्ध गर्नको लागि काण्टले ज्ञानको उत्पत्तिको संदर्भमा विषय (matter) र ज्ञानको आकार (Form) मा विभेद गरेका छन्। प्रत्येक ज्ञानमा त्यसको विषय र आकार अनिवार्य नै छन्। ज्ञानको विषय अनुभवबाट प्राप्त हुन्छ र ज्ञानको आकार बुद्धिबाट। काण्टले ज्ञान शक्तिलाई (Faculty of knowledge) दुई भागमा बाडेका छन् (१) संवेदन-शक्ति (Faculty of Sensibility or intuitive Faculty) र बुद्धि (Understanding)। संवेदन-शक्तिले ज्ञानको लागि विषय (Subject) प्रस्तुत गर्दछ जसलाई संवेदन (Sensation or Intuition) भनिन्छ। संवेदन शक्तिले संवेदनहरूलाई बाहिर बाट प्राप्त गर्दछ, आफ्नो भित्रबाट उत्पन्न गर्दैन। संवेदनहरूलाई ग्रहण गर्नुमा संवेदन-शक्ति आंशिक रूपमा सक्रिय र आंशिक रूपमा निष्क्रिय पनि रहन्छ। संवेदन-शक्ति संवेदनहरूलाई ग्रहण गर्नुमा निष्क्रिय रहन्छ किनभने संवेदनहरूलाई यसले आफुबाट उत्पन्न गर्दैन र यो यसप्रकार सक्रिय रहन्छ कि जुनरूपमा संवेदनहरू रहन्छन् उनीहरूलाई त्यसै रूपमा संवेदन शक्तिले गृहण गर्दैन। संवेदन-शक्तिमा दुईवटा जन्मजात वा अनुभव निरपेक्ष आकारहरू (apriori forms) छन्—(१) देश (Space) र (२) काल (Time)। संवेदन-शक्तिले सबै संवेदनहलाई देश र कालको माध्ययमबाट गृहण गर्छ। यसलाई एउटा उदाहरणबाट प्रष्ट गर्न सकिन्छ। समय र स्थान चश्माको दुईवटा काँचहरू जस्तो छन् जुन माध्यमबाट मानिसले अन्य वस्तुहरूलाई देख्द छ। यदि चश्माको काँच नीलो हुन्छ भने सबै वस्तुहरू नीलो नै देखिन्छ। त्यस्तै संवेदन-शक्तिले सबै संवेदनहरूलाई समय र स्थानको माध्यम बाट कुनै न कुनै समय र कुनै न कुनै कालको सन्दर्भमा मात्र प्राप्त गर्दछ। देश र कालसित असम्बद्ध रूपमा कुनै वस्तुको ज्ञान संभव छैन। काण्टले यस किसिमले ज्ञानको शुरूआत संवेदनबाट हुन्छ भन्ने स्वीकार गरेका छन् तर ज्ञानको उत्पत्ति अनुभ-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वबाट हुदैन किनभने . संवेदनहरूको प्राप्ति जहिले पनि काल र देशको जन्मजात आकारबाट हुन्छ जसको सम्बन्ध अनुभवसित छैन। अत: काण्टले भनेका छन्— Knowldge begins with experience, but does not necessarily originate from it "[22]

इन्द्रिय-अनुभव जब आफ्नो छाप वा संस्कार मस्तिष्कमा छोड छ तब मस्तिष्क तत्कालै क्रियाशील हुन्छ अर्थात् आफ्नो काममा लाग्छ र संवेदनहरूलाई व्यवस्थित गर्न थाल्छ। मस्तिष्क वा बुद्धिको व्यवस्थित गर्ने क्रिया अनुभव-निरपेक्ष तत्त्वबाट नै हुन्छ। जब सम्म छुट्टा छुट्टै वा बेग्ला बेग्लै रूपमा आएका संवेदनहरूमा सम्बन्ध स्थापित हुदैंन तवसम्म ज्ञानको उत्पत्ति हुदैन किनभने मात्र छुट्टा-छुट्टै वा असम्बद्ध संवेदनहरूलाई ज्ञान भन्न सकिन्न। बुद्धिको भिन्न दुइवटा शक्तिहरू छन्-विशुद्ध बुद्धि (Pure understandeing) र प्रज्ञा (Reason)। शुद्ध बुद्धिले छुट्टा छुट्टै र असम्बद्ध रूपमा प्राप्त भएका संवेदनहरूलाई सम्बद्ध पारेर निर्णयको रूपमा वाक्यहरूको रचना गर्छ किनभने निर्णय वा वाक्यमा उद्देश्य र विधेयमा सम्बन्ध स्थापित हुन्छ र ज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ। अत: काण्टले भनेका छन् 'Knowldge proper is a Joint venture of sense and understanding."[23] शुद्ध बुद्धिमा केही जन्मजात धारणाहरू (a Priori categories) छन् जुनबाट संवेदनहरू विभिन्न रूपमा सम्बद्ध हुन्छन्। यी धारणाहरू पनि देश र काल् जस्तै अनुभव-निरपेक्ष हुन् र बुद्धिसित बाहिर यिनीहरूको अस्तित्व छैन। यिनीहरूको संख्या १२ हो—

(क) परिमाणात्मक— (1) पूर्णता— (Unity)
(2) अनेकता— (Plurality)
(3) एकता— (Totality)

(ख) गुणात्मक— (1) सत्ता— (Reality)
(2) अभाव— (Negation)
(3) सीमा— (Limitation)

(ग) सम्बन्धात्मक— (1) द्रव्य-गुण सम्बन्ध— (Substance and Accident)
(2) कार्य-कारण— (Cause and effect)
(3) पारस्पारिक क्रिया प्रति-क्रिया भाव—(Reciprocity between active and passive)

(घ) प्रकारात्मक— (1) सम्भावना-असम्भावना— (Possibility and Impossibility)
(2) भाव अभाव— (Existence and Non-Existence)
(3) अनिवार्यता-आकस्मिकता— (Necessity and Contin gent)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

काण्टले यी बाह्रवटा धारणाहरूलाई १२ वटा न्याय वाक्यहरू माथि आधारित गरेका छन् । यसलाई Metaphysical deduction of the categories भनिन्छ । उपरोक्त १२ वटा धारणाहरू (विकल्पहरू) मध्ये प्रथम ६ वटा विकल्पहरू वा धारणाहरू अचल (Mathematical) छन् जुन वस्तुहरूको स्वभावलाई इङ्गित गर्छन र बाँकि ६ वटा विकल्पहरू चल (Dynamic) छन् जुन स्वभावतः द्वन्द्वात्मक छन् र वस्तुहरूको पारस्परिक सम्बन्ध र बुद्धिको बीचको सम्बन्धलाई निर्धारित गर्छन । उपरोक्त १२ वटा धारणाहरूलाई दोस्रो किसिमले चार भागमा बाडिन्छन् र प्रत्येक भागलाई अझ तीन विकल्पहरूमा विभाजित गरिन्छ । यी तिनँ विकल्पहरूमा तेस्रो विकल्प प्रथम र दोस्रो विकल्पको सम्मिश्रणबाट बनेको छ । यो नयाँ विकल्प हो र यसको निर्माण कार्य बुद्धिको स्वतंत्र कार्य हो । यी चारैं विभागहरू मध्ये सम्बन्धात्मक विभाजन सबै भन्दा प्रधान विभाजन हो किनकि बुद्धिको प्रमुख कार्य सम्बन्धको रचना गर्नु नै हो । काण्टले चारै विभाजनबाट चार कुराहरूलाई खण्डन गरेका छन्—परिमाणबाट अणुवादलाई, गुणबाट शून्यलाई, सम्बन्धबाट संयोगका भाग्यलाई र प्रकारबाट चमत्कारलाई । यी धारणाहरूका विकल्पहरूको मुख्य काम इन्द्रिय-संवेदनहरूलाई व्यवस्थित गरेर ज्ञान दिनु नै हो । ज्ञानमा सार्वभौमिकता र अनिवार्यता यिनी विकल्पहरू वा धारणाहरूबाट आउँछन् । संवेदनहरूको अभावमा धारणाहरू (Concepts) लाई कुनै ज्ञानको सामग्री रहदैन जसले गर्दा धारणाहरू रीत्तो वा खाली रहन्छ र ज्ञानको रचना हुन सक्दैन र धारणाहरूको अभावमा इन्द्रिय संवेदनहरू (Percepts) असम्बद्ध रहन्छन् र ज्ञान दिनमा अक्षम हुन्छन् । अतः काण्टले भनेका छन् 'Concept with out Percept is empty and Percept without Concept is blind'[24] यसलाई एउटा उदाहरणबाट प्रष्ट गर्न सकिन्छ । ज्ञानको निर्माण एउटा इटको निर्माण जस्तो छ । जुन किसिमले इटको निर्माणको लागि माटो (matter) र फर्मा (form) का आवश्यकता पर्दछ त्यसै किसिमले ज्ञानको निर्माणमा इन्द्रिय संवेदनहरू र अनुभव निरपेक्ष धारणाहरूको पनि आवश्यकता पर्दछ । विना माटो मात्र फर्माले इट बनाउन सक्दिन र त्यो फर्मा खाली नै रहन्छ । त्यस्तै विना फर्मा माटोबाट पनि इट बन्न सकिदैन, माटो मात्र विना आकारको माटो रहिरहन्छ । अतः ज्ञानमा नयाँपन इन्द्रिय संवेदन वा अनुभवबाट प्राप्त हुन्छ र ज्ञानमा सार्वभौमिकता र अनिवार्यता अनुभव निरपेक्ष धारणाहरू वा बुद्धिबाट मात्र प्राप्त हुन्छ । ज्ञानमा नयाँपन बाहेक अनिवार्यता र सार्वभौमिकता पनि निहित हुन्छ ।

काण्टअनुसार बौद्धिक धारणाहरू र इन्द्रिय संवेदनहरूबाट निर्णयहरू (judgement) को निर्माण हुन्छ तर मात्र निर्णयबाट पूर्ण ज्ञान सम्भव हुँदैन र यसको लागि निर्णयहरूलाई सम्बद्ध गर्नेकाम प्रज्ञा (Reason)ले गर्छ । प्रज्ञाको भित्र तीनवटा अनुभव

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निरपेक्ष प्रत्ययहरू (Ideas) छन् —विश्वको प्रत्यय (Ideas of cosmos), आत्माको प्रत्यय (Idea of soul) र ईश्वरको प्रत्यय र (Idea of God)। यी प्रत्ययहरू शुद्ध बुद्धिबाट प्राप्त निर्णयहरूलाई वर्गीकरण गर्छन् र सम्बन्ध स्थापित गरी उक्त प्रत्ययहरूको अन्तर्गत ल्याएर विभिन्न समष्टि (System) को रूप दिइन्छन् । विश्वको प्रत्यय अन्तर्गत व्यवस्थित गरेर बौद्धिक विश्व-विज्ञान, आत्माको अन्तर्गत बौद्धिक मनोविज्ञान र ईश्वर-को अन्तर्गत बौद्धिक ईश्वर-विज्ञानको निर्माण हुन्छ। यो नै मानव बुद्धिको परम उप-लब्धि हुन जान्छ। अतः काण्टले उचित नै भनेका छन्—"Knowledge begins with senses, proceeds thence to understanding and ends in reason."[25] यसलाई एउटा मूर्त वा ठोस उदाहरणबाट प्रष्ट गर्न सकिन्छ। हामीले कुनै वस्तुलाई आकाशतिर फ्याक्छौं वा फाल्छौं भन्ने त्यो वस्तु पृथ्वीतिर फर्केर आउँछ। यो हाम्रो संवेदनबाट मस्तिष्कमा अङ्कित हुन्छ वा आफ्नो छाप छोड्छ र बुद्धिमा रहेको कार्य-कारण सम्बन्धी धारणासित यो संनेदनलाई सम्बन्धित गरेर हामी यस निर्णयतिर पुग्छौं कि पृथ्वीमा आकर्षण शक्ति छ। यसलाई विश्व सम्बन्धी प्रत्ययको अन्तर्गत व्यवस्थित पारेर प्रज्ञाले यसलाई बौद्धिक विश्व-विज्ञान अन्तर्गत ल्याउँछ र विश्व-विज्ञानको रचना गर्छ। अतः प्रज्ञा सृजनात्मक होइन बरू नियन्त्रणात्मक मात्र हो।

काण्टअनुसार ज्ञानमा नयाँपन, सार्वभौमिकता र अनिवार्यता निहित हुन्छ। काण्ट-को समीक्षावादको परिणति अज्ञेयबाट (Agnostictism) मा हुन्छ। किनभने ज्ञानको विषय संवेदन हो र संवेदन स्वतः देश र काल भन्दा बाहिर छैन किनभने संवेदन शक्तिले संवेदनलाई देश र कालको माध्यमबाट मात्र ग्रहण गर्दछ। तसर्थ सवेदन-शक्ति संवेदनलाई यथार्थ रूपमा ग्रहण गर्दैन र संवेदन शक्ति बाहेक ज्ञानको अर्को बाटो नभएकोले वस्तुहरूको यथार्थ ज्ञान सम्भव छैन। अतः काण्टको दर्शन अज्ञानवादी हुन गएछ। काण्टले आफ्नो निष्कर्षलाई यस किसिमले व्यक्त गरेका छन् :—यथार्थ वस्तुहरू जसको ज्ञान सम्भव छैन अज्ञेय छन्। यिनीहरूलाई Noumena भनिन्छ र जुन रूपमा वस्तुहरूको ज्ञान हुन्छ त्यसलाई Phenomena भनिन्छ। सोपेनहावरले यसै संदर्भमा भनेका छन् कि Noumenon र Phenomenon को विभेद काण्टको सबभन्दा ठूलो देन हो। काण्टले आफ्नो दर्शनलाई कोपरनीकसीय क्रान्ति (Copernican Revolution भनेका छन् किनकि जुन किसिमले खगोल जगत्‌मा कोपरनिकसले यो सिद्ध गरे कि सूर्य स्थिर छ र पृथ्वी सूर्यको चारैतिर घुमिरहेको छ जुन पुरानो टोलमीक सिद्धान्तको विपरित एउटा क्रान्तिकारी सत्यलाई पत्ता लगाए त्यसैं किसिमले काण्टले पनि ज्ञानमा बुद्धि र अनुभव दुबैको श्रेय रहन्छ भने सिद्धान्तबाट पुरानो बुद्धिवाद र अनुभ-ववादको विवादलाई मेटाए।

अनुभव र बुद्धिको समन्वयको आधारमा प्राप्त ज्ञान गणित र भौतिक शास्त्रमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अध्यात्मवाद (Epistemological Idealism) र ज्ञानशास्त्रीय वस्तुवाद वा यथार्थवाद (Epistemological Realism).

ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद—ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई विवेचना गर्नु अगाडि ज्ञान शास्त्रीय प्रत्ययवाद र तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवाद (Ontological Idealism) मा रहेका मुख्य विभेदलाई प्रष्ट पार्नु उचित होला। तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादको अनुसार परम-तत्त्वको स्वरुप आध्यात्मिक वा चेतना छ। यस विश्वको उत्पत्ति चेतन तत्त्वबाट नै भएको छ। यस सिद्धान्तले जड वा अचेतन माथि चेतना वा चैतन्यको वार्चस्वलाई (Supremacy) स्वीकार गरेकोछ। र तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादका केही समर्थकहरू अनुसार ज्ञेय ज्ञाता माथि आश्रित छ। ज्ञेय ज्ञाता माथि आश्रित छ भन्ने सिद्धान्तलाई ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद भनिन्छ। यदि ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई स्वीकार गरिन्छ भन्ने तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई आवश्यकरूपमा स्वीकार गर्नु पर्छ तर तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई स्वीकार गरिन्छ भने ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई स्वीकार गर्नु अनिवार्य छैन। किनभने यदि ज्ञेयलाई ज्ञाता माथि आश्रित स्वीकार गरिन्छ भन्ने त्यसको अर्थहुन्छ परमतत्त्व चेतना हो भन्ने कुरालाई स्वीकार गर्नु तर यदि परमतत्त्व चेतन-शीलहो भन्ने कुरालाई स्वीकार गर्दा ज्ञेय ज्ञातासित स्वतंत्र छ भन्ने कुरालाई पनि स्वी-कार गर्नु अनिवार्य छैन। उदाहरणको लागि:—प्लेटोले परमतत्त्वलाई प्रत्यय (Idea) स्वीकार गरे र साथै प्रत्ययहरूका स्वतंत्र अस्तित्व छ भन्ने कुरालाई पनि मानेका छन्।

ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादका विशेषताहरू :—

(१) ज्ञातासित ज्ञेय स्वतंत्र र असम्बद्ध भएर त्यसको अस्तित्व कायम रहन सक्तैन। अतः ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्ध अनिवार्य छ।

(२) ज्ञातासित भिन्नै वा स्वतंत्र ज्ञेयको कल्पना पनि सम्भव छैन। अतः यस सिद्धान्त अनुसार ज्ञान परमार्थ हो र ज्ञानको सीमासित बाहेक अरू कुनै पदार्थ छैन।

(३) ज्ञान हाम्रो चिन्तनको सीमा हो र ज्ञानमा ज्ञाता र ज्ञेयको बीचमा सम्बन्ध हुनु पर्छ र यसको प्रमाण हाम्रो अनुभव हो।

सामान्यतया मानिसहरू वस्तुवादी छन्। अर्थात् जुन वस्तुको ज्ञान भैरहेको हुन्छ त्यसलाई स्वतंत्र सत्ता मान्दछन्। तर कहिले कांही हवाई जहाजलाई आकाशमा उडदा सानो देखिने र विमान-स्थलमा ठूलो देखिने र सोझो लट्ठीलाई पानीमा राख्दा बांगो देखिने भएकोले यो चिन्तन गर्न बाध्य हुन्छ कि वस्तुको आफ्नो अस्तित्व छ वा छैन। ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादका उदाहरण बर्कलेको दर्शनमा पाइन्छ। बर्कले अनुभववादी थिए। किनभने ज्ञानको साधन अनुभव मात्र हो र गुण बाहेक कुनै पदार्थको अनुभव हुदैन। सबै पदार्थहरू गुणको समूह हुन् र गुणहरू बाहेक कुनै पदार्थ यर्थाथ छैन। गुणहरू अनुभवकर्ता माथि निर्भर छन्। यसैले सबै वस्तु अनुभवकर्तामाथि निर्भर छन् र वस्तुहरूका

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

line between two points is the shortest." भन्ने वाक्य अनुभव-निरपेक्ष संयोजक निर्णय हो ।

भौतिक शास्त्रमा संयोजक र अनुभव-निरपेक्ष निर्णय—काण्ट अनुसार भौतिक शास्त्रमा पनि यस्तो ज्ञान पाइन्छ जुन नयां भएपनि सार्वभौमिक र अनिवार्य पनि छ। उदाहरणार्थ:-Everything that happens has its cause भन्ने वाक्य अनुभव-निरपेक्ष हो किनकि यसको ज्ञानको लागि अनुभव माथि आधारित हुनु पर्दैन र यो निर्णय संयोजक पनि हो किनकि 'cause' शब्द जुन कर्म हो Every thing that happens' भन्ने कर्ता मा निहित छैन। अतः यो वाक्य अनुभव-निपेक्ष र संयोजक पनि हो। केही आलोचकहरूले यसबाट आज नयाँ ज्ञान प्राप्त हुदैन भने स्वीकार गरेका छैनन् तर यसको जवाफमा यो भन्नसकिन्छ कि काण्टको समयमा कार्य-कारण सिद्धान्तको निकै महत्व थियो र यसको आधारमा ठूला अनुसन्धानहरू पनि भएका छन् ।

दर्शन शास्त्रमा संयोजक र अनुभव निरपेक्ष निर्णय—काण्ट अनुसार कुनै पनि ज्ञान अनिवार्य र सार्वभौमिक हुनको साथै नयाँ पनि हुनु पर्दछ। काण्टको मुख्य अभिरूचि के छ भने वैज्ञानिक ज्ञानमा अनुभव-निरेपक्ष तत्त्व पनि छ जुन अनुभवबाट उत्पन्न भएको छैन तर ज्ञानमा अभिवृद्धि गर्दछ। अतः काण्टको मुख्य तर्क यो थियो कि अनुभव निरपेक्ष ज्ञान अनुभूत ज्ञानमा वृद्धिगर्छ। अतः ज्ञानमा यस्तो कुनै तत्त्व हुनैपर्छ जसको उत्पत्ति अनुभवबाट भएको हुन्छ। तर यस शर्तको पूर्ति तत्त्वशास्त्रमा हुदैन किनभने तत्त्वशास्त्रमा अनुभवातीत सत्ताहरूको अध्ययन हुन्छ जसरी ईश्वर, आत्माको अमरता र विश्व आदि। यिनीहरू मध्ये कुनै पनि विषयको अनुभव संभव छैन। यिनीहरूको ज्ञान अनिवार्य सार्वभौम हुदैन र ज्ञानमा अभिवृद्धि पनि हुदैन। काण्ट अनुसार ज्ञानको सीमालाई अनुभव निरपेक्ष तत्त्वको आधार अनुभवातीत वस्तुसम्म पुऱ्याउनुमा हामी भ्रम तिर पुग्छौं। अतः तत्त्वशास्त्रमा वैज्ञानिक ज्ञान संभव छैन। जब मानिसले विश्वको सम्पूर्णतालाई जान्नको लागि असफल प्रयास गर्छ भने विरोधाभास (Antinomies) उत्पन्न हुन्छ र जब आत्माको अमरता र स्वतन्त्रता आदिलाई वैज्ञानिक ढंगले जान्न असफल प्रयास गर्छ भने त्यसबाट ज्ञानभाषाको दोष (Paralogisms) उत्पन्न हुन्छ र जव ईश्वरको अस्तित्वलाईप्रमाणित गर्न खोज्छ भने त्यसबाट तार्किक दोष (Fallacy or ideal of reason) उत्पन्न हुन्छ। यिनीहरूको वैज्ञानिक ज्ञान हुँदैन तर यिनीहरूको महत्त्व मानिसहरूकालागि छ र यिनीहरू विश्वासका विषयहरू हुन् ।

ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्ध (ज्ञेयको अवस्था)

ज्ञानमा ज्ञाता र ज्ञेयको बीच सम्वन्ध स्थापित हुन्छ र यस सम्वन्धमा यो प्रश्न उठदछ कि के ज्ञेयको अस्तित्व ज्ञातासित स्वतंत्र वा आश्रित छ? यस प्रश्नको जवाफको संदर्भमा दुईवटा सिद्धान्तहरूको प्रतिपादन भएको छ—ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद वा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अध्यात्मवाद (Epistemological Idealism) र ज्ञानशास्त्रीय वस्तुवाद वा यथार्थवाद (Epistemological Realism).

ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद—ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई विवेचना गर्नु अगाडि ज्ञान शास्त्रीय प्रत्ययवाद र तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवाद (Ontological Idealism) मा रहेका मुख्य विभेदलाई प्रष्ट पार्नु उचित होला। तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादको अनुसार परम-तत्त्वको स्वरुप आध्यात्मिक वा चेतना छ। यस विश्वको उत्पत्ति चेतन तत्त्वबाट नै भएको छ। यस सिद्धान्तले जड वा अचेतन माथि चेतना वा चैतन्यको वार्चस्वलाई (Supremacy) स्वीकार गरेकोछ। र तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादका केही समर्थकहरू अनुसार ज्ञेय ज्ञाता माथि आश्रित छ। ज्ञेय ज्ञाता माथि आश्रित छ भन्ने सिद्धान्तलाई ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद भनिन्छ। यदि ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई स्वीकार गरिन्छ भन्ने तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई आवश्यकरूपमा स्वीकार गर्नु पर्छ तर तत्त्वशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई स्वीकार गरिन्छ भने ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादलाई स्वीकार गर्नु अनिवार्य छैन। किनभने यदि ज्ञेयलाई ज्ञाता माथि आश्रित स्वीकार गरिन्छ भन्ने त्यसको अर्थहुन्छ परमतत्त्व चेतना हो भन्ने कुरालाई स्वीकार गर्नु तर यदि परमतत्त्व चेतन-शीलहो भन्ने कुरालाई स्वीकार गर्दा ज्ञेय ज्ञातासित स्वतंत्र छ भन्ने कुरालाई पनि स्वीकार गर्नु अनिवार्य छैन। उदाहरणको लागिः—प्लेटोले परमतत्त्वलाई प्रत्यय (Idea) स्वीकार गरे र साथै प्रत्ययहरूका स्वतंत्र अस्तित्व छ भन्ने कुरालाई पनि मानेका छन्।

ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादका विशेषताहरू :—

(१) ज्ञातासित ज्ञेय स्वतंत्र र असम्बद्ध भएर त्यसको अस्तित्व कायम रहन सक्तैन। अतः ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्ध अनिवार्य छ।

(२) ज्ञातासित भिन्नै वा स्वतंत्र ज्ञेयको कल्पना पनि सम्भव छैन। अतः यस सिद्धान्त अनुसार ज्ञान परमार्थ हो र ज्ञानको सीमासित बाहेक अरू कुनै पदार्थ छैन।

(३) ज्ञान हाम्रो चिन्तनको सीमा हो र ज्ञानमा ज्ञाता र ज्ञेयको बीचमा सम्बन्ध हुनु पर्छ र यसको प्रमाण हाम्रो अनुभव हो।

सामान्यतया मानिसहरू वस्तुवादी छन्। अर्थात् जुन वस्तुको ज्ञान भैरहेको हुन्छ त्यसलाई स्वतंत्र सत्ता मान्दछन्। तर कहिले कांही हवाई जहाजलाई आकाशमा उडदा सानो देखिने र विमान-स्थलमा ठूलो देखिने र सोझो लट्ठीलाई पानीमा राख्दा बांगो देखिने भएकोले यो चिन्तन गर्न बाध्य हुन्छ कि वस्तुको आफ्नो अस्तित्व छ वा छैन। ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवादका उदाहरण बर्कलेको दर्शनमा पाइन्छ। बर्कले अनुभववादी थिए। किनभने ज्ञानको साधन अनुभव मात्र हो र गुण बाहेक कुनै पदार्थको अनुभव हुदैन। सबै पदार्थहरू गुणको समूह हुन् र गुणहरू बाहेक कुनै पदार्थ यथार्थ छैन। गुणहरू अनुभवकर्ता माथि निर्भर छन्। यसैले सबै वस्तु अनुभवकर्तामाथि निर्भर छन् र वस्तुहरूका

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

line between two points is the shortest." भन्ने वाक्य अनुभव-निरपेक्ष संयोजक निर्णय हो।

भौतिक शास्त्रमा संयोजक र अनुभव-निरपेक्ष निर्णय—काण्ट अनुसार भौतिक शास्त्रमा पनि यस्तो ज्ञान पाइन्छ जुन नयां भएपनि सार्वभौमिक र अनिवार्य पनि छ। उदाहरणार्थ:-Everything that happens has its cause भन्ने वाक्य अनुभव-निरपेक्ष हो किनकि यसको ज्ञानको लागि अनुभव माथि आधारित हुनु पर्दैन र यो निर्णय संयोजक पनि हो किनकि 'cause' शब्द जुन कर्म हो Every thing that happens' भन्ने कर्तामा निहित छैन। अतः यो वाक्य अनुभव-निपेक्ष र संयोजक पनि हो। केही आलोचकहरूले यसबाट आज नयाँ ज्ञान प्राप्त हुदैन भने स्वीकार गरेका छैनन् तर यसको जबाफमा यो भन्नसकिन्छ कि काण्टको समयमा कार्य-कारण सिद्धान्तको निकै महत्व थियो र यसको आधारमा ठूला अनुसन्धानहरू पनि भएका छन्।

दर्शन शास्त्रमा संयोजक र अनुभव निरपेक्ष निर्णय—काण्ट अनुसार कुनै पनि ज्ञान अनिवार्य र सार्वभौमिक हुनको साथै नयाँ पनि हुनु पर्दछ। काण्टको मुख्य अभिरूचि के छ भने वैज्ञानिक ज्ञानमा अनुभव-निरेपक्ष तत्त्व पनि छ जुन अनुभवबाट उत्पन्न भएको छैन तर ज्ञानमा अभिवृद्धि गर्दछ। अतः काण्टको मुख्य तर्क यो थियो कि अनुभव निरपेक्ष ज्ञान अनुभूत ज्ञानमा वृद्धिगर्छ। अतः ज्ञानमा यस्तो कुनै तत्त्व हुनैपर्छ जसको उत्पत्ति अनुभवबाट भएको हुन्छ। तर यस शर्तको पूर्ति तत्त्वशास्त्रमा हुदैन किनभने तत्त्वशास्त्रमा अनुभवातीत सत्ताहरूको अध्ययन हुन्छ जसरी ईश्वर, आत्माको अमरता र विश्व आदि। यिनीहरू मध्ये कुनै पनि विषयको अनुभव संभव छैन। यिनीहरूको ज्ञान अनिवार्य सार्वभौम हुदैन र ज्ञानमा अभिबृद्धि पनि हुदैन। काण्ट अनुसार ज्ञानको सीमालाई अनुभव निरपेक्ष तत्त्वको आधार अनुभवातीत वस्तुसम्म पुऱ्याउनुमा हामी भ्रम तिर पुग्छौं। अतः तत्त्वशास्त्रमा वैज्ञानिक ज्ञान संभव छैन। जब मानिसले विश्वको सम्पूर्णतालाई जान्नको लागि असफल प्रयास गर्छ भने विरोधाभास (Antinomies) उत्पन्न हुन्छ र जब आत्माको अमरता र स्वतन्त्रता आदिलाई वैज्ञानिक ढंगले जान्न असफल प्रयास गर्छ भने त्यसबाट ज्ञानभाषाको दोष (Paralogisms) उत्पन्न हुन्छ र जब ईश्वरको अस्तित्वलाईप्रमाणित गर्न खोज्छ भने त्यसबाट तार्किक दोष (Fallacy or ideal of reason) उत्पन्न हुन्छ। यिनीहरूको वैज्ञानिक ज्ञान हुँदैन तर यिनीहरूको महत्त्व मानिसहरूकालागि छ र यिनीहरू विश्वासका विषयहरू हुन्।

ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्ध (ज्ञेयको अवस्था)

ज्ञानमा ज्ञाता र ज्ञेयको बीच सम्बन्ध स्थापित हुन्छ र यस सम्बन्धमा यो प्रश्न उठदछ कि के ज्ञेयको अस्तित्व ज्ञातासित स्वतंत्र वा आश्रित छ? यस प्रश्नको जवाफको संदर्भमा दुईवटा सिद्धान्तहरूको प्रतिपादन भएको छ—ज्ञानशास्त्रीय प्रत्ययवाद वा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुनै भ्रमहरू वस्तुमा निहित छन् किनभने प्राकृतिक नियमहरूमा बिरोध भएर भ्रम उत्पन्न हुन्छ ।

पूर्वीयदर्शनमा बौद्ध दर्शनको 'वैभाषिक' मत पनि नयाँ वस्तुवादसंग मिल्दोजुल्दो खालको छ । किनभने यस अनुसार मनसित वाह्य पदार्थको ज्ञान प्रत्यक्षरूपमा बिना कुनै माध्यमबाट हुन्छ । ज्ञात र यथार्थ वस्तु एउटै छ ।

आलोचना— (१) नयाँ वस्तुवाद भ्रमको समुचित व्याख्या गर्न सक्तैन किनकि Holt को अनुसार प्रकृतिमा विरोधी नियमहरू बाट भ्रम उत्पन्न हुन्छ । तर दुवै विरोधी नियमहरू एकै चोटी कार्य गर्छन् भने नयाँ गुण उत्पन्न हुंदैन र एकले अर्काको प्रभावलाई खतम पार्दछ । जस्तैः कुनै डोरीलाई दुवै तिरबाट समातेर तान्दा त्यो डोरी या त स्थिर हुन्छ वा एकतिर लाग्दछ जुनमा शक्ति बढी हुन्छ ।

(२) Holt ले भ्रमलाई वस्तुगत (objective) मानेका छन । तर यिनीहरू वस्तुगत होइनन् । वस्तुगत सर्प हामीलाई टोक्छ भने भ्रमगत सर्प टोक्दैन ।

(३) भ्रमलाई वस्तुगत मान्दा यो विश्वको स्थिति विचित्र हुन जान्छ । किनकि भ्रम वास्तविक जगत्को अंग हुन जान्छ ।

(४) नयाँ वस्तुवादको अनुसार यथार्थ वस्तु र ज्ञात वस्तु एउटै छ तर आधुनिक विज्ञानहरूको अनुसार यो कुरा सत्य छैन । किनभने प्रकाशको गति सिमित छ । एक वस्तु देखि अर्को वस्तुसम्म पुग्न समय लाग्छ । अर्थात् कुनै वस्तुको प्रत्यक्षीकरण तबसम्म हुंदैन जबसम्म प्रकाश त्यहाँसम्म पुग्दैन । तर यस्तो टाढा नक्षत्रहरू छन् जुन ठाउँबाट प्रकाश पृथ्वीसम्म पुग्न बर्षौं लाग्छ र त्यस अवधिमा परिवर्तन पनि हुन सक्छ र त्यसको ज्ञान हामीलाई निकै पछि प्राप्त हुन्छ । अतः ज्ञात वस्तु र यथार्थ वस्तु एउटै हुन सक्तैन ।

(ग) समीक्षात्मक यथार्थवाद-यसकोशुरुआत जर्मनीका Meinongले गरे । तर आधुनिक अमेरिकी दार्शनिकहरू मध्ये Drake, Lovejoy, Pratt, Rogers, Santayana, Sellers, Strong[२९] आदिको नाम उल्लेखनीयछ । मेनांग अनुसार ज्ञान प्रक्रियामा ३वटा तत्त्वहरूछन्:— (१) मानसिक क्रिया (२) मानसिक विषय (content) (३) वस्तुहरू र मानसिक क्रिया ज्ञान प्राप्त हुने क्रिया हो । मनमा एक किसिमको पदार्थ विद्यमान हुन्छ जसको माध्यमबाट यथार्थ वस्तुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ जुन ज्ञानको विषय हुन जान्छ । प्रत्येक ज्ञानको निर्देशन आफुसित भिन्नै अर्कै वस्तुतिर हुन्छ जसलाई ज्ञानको वस्तु वा यथार्थ भनिन्छ । जस्तैः चन्द्रमाको ज्ञान वस्तु हो । साथै हामी भित्र चन्द्रमाको प्रतीक विद्यमान हुन्छ त्यही नै ज्ञानको विषय हो । मेनांगको यस तीन तत्त्वीय सिद्धान्तलाई समीक्षात्मक यथार्थवादीहरूले विकास गरेका छन् । यस अनुसार पनि ज्ञानमा ३ वटा तत्त्वहरू छन्—(१) ज्ञान प्राप्त गर्ने ज्ञाता (२) जुन वस्तुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ त्यो ज्ञेय

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(ख) नयां यथार्थवाद (New Realism)

(ग) समीक्षात्मक यथार्थवाद (Critical Realism)

(क) प्रतिनिधि यथार्थवादः—यसको उदाहरण हामी लौकको दर्शनमा पाउँछौ। उनको अनुसार ज्ञानमा ३ वटा तत्त्वहरू छन्:- मस्तिष्क, प्रत्ययहरू र वस्तुहरू। उनको अनुसार मस्तिष्क ज्ञाताको रूपमा वस्तुहरूको ज्ञान प्रत्ययको माध्यमबाट प्राप्त गर्दछ र प्रत्यय-हरू वस्तुको प्रतिलिपि हुन् र समान रूप छन्। यिनीहरूलाई हामी उत्पन्न गर्न सक्दैनौं र मात्र अनुमानको आधारमा हामी यो भन्न सक्छौं कि वस्तुहरू यिनै प्रत्ययका कारण हुन्। अतः वस्तुको स्वतंत्र अस्तित्वलाई लौकले अप्रत्यक्ष रूपमा प्रत्ययको माध्यमबाट स्वीकार गरेका छन्। भ्रमको व्याख्या पनि लौकले गरेका छन् कि भ्रमको कारण प्रत्यय नै हो। जब यिनीहरू वस्तुको ठीक ठीक प्रतिनिधित्व गर्दैनन् अनि भ्रम उत्पन्न हुन्छ।

आलोचना-यो ठीक छ कि यस मतले भ्रमको व्याख्या गर्न सक्छ तर यो पनि त्रुटिपूर्ण नै छ। प्रथमतः प्रत्यय र वस्तुहरू समान कसरी हुन्छन्? जब प्रत्यय मानसिक र वस्तु भौतिक छ। दोस्रो, दुवै (प्रत्यय र वस्तु) समान छन् यसको पुष्टि कसरी हुन्छ? जब ज्ञान सधैं प्रत्ययबाट नै हुन्छ। तेस्रो, यसबाट वस्तुको अस्तित्वको ज्ञान अनुमानबाट प्रत्ययको आधारमा मात्र हुन्छ, वस्तुहरूको सोझै ज्ञान हुंदैन। यसको उदाहरण हामीले बौद्ध दर्शनको "सौतांत्रीक" मतमा पाउछौं। यस मतले मन र वाह्य जगत्लाई सत्य मान्दै वाह्य जगत्को मनसित स्वतन्त्र अस्तित्वलाई स्वीकार गरेको छ। यसको ज्ञान प्रत्यक्ष नभएर अनुमानबाट मात्र हुन्छ।

(ख) नयाँ—यथार्थवादले प्रतिनिधि यथार्थवाद त्रुटिलाईको हटाएर नयां वस्तुवादको स्थापना गरेको छ। यो मतले लोकप्रिय वस्तुवादलाई जीवित पार्दै तर्कपूर्ण पनि बनाउछ। यस मतको संस्थापक जर्मनीका Brentano हुन्। उनको अनुसार ज्ञानमा दुईवटा तत्वहरू छन्:- मानसिक क्रिया र ज्ञानको विषय। वस्तुहरू ज्ञातासित स्वतन्त्र छन् र यिनीहरूको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ। यस मतलाई "Two—Factory Theory" पनि भनिन्छ। यस मतमा समर्थकहरू मध्ये— Russell, Moore, Holt, Perry Morvin, Pitkin, Spaulding र Montague आदि प्रसिद्ध छन्।[28]

यस मत अनुसार प्रथमतः— ज्ञानको विषय ज्ञातसित स्वतन्त्र छ र दोस्रो, ज्ञाता र ज्ञेयको बीच वाह्य सम्बन्ध छ Pitkin ले सबै सम्बन्धलाई वाह्य मानेका छन्। तर Moore ले सबै सम्बन्धलाई वाह्य नमानेर ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्धलाई मात्र वाह्य मानेका छन्। तेस्रो, चेतना मस्तिष्कमा अवस्थित छैन तर वाहिरी विश्वको त्यस भागमा स्थित छ जुनसित मस्तिष्क सक्रिय हुन्छ।

चौथो, सपना र विभ्रम आत्मगत अनुभव नभएर वस्तुगत अनुभव छन्।

पांचौ, ज्ञातालाई यथार्थ वस्तुको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ। यसैले यथार्थ बस्तु र ज्ञात वस्तु एउटै हो। यसैकारण यस मतलाई ज्ञानशास्त्रीय एकवाद भनिन्छ। Holt को अनुसार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुनै भ्रमहरू वस्तुमा निहित छन् किनभने प्राकृतिक नियमहरूमा बिरोध भएर भ्रम उत्पन्न हुन्छ ।

पूर्वीयदर्शनमा बौद्ध दर्शनको 'वैभाषिक' मत पनि नयाँ वस्तुवादसंग मिल्दोजुल्दो खालको छ । किनभने यस अनुसार मनसित वाह्य पदार्थको ज्ञान प्रत्यक्षरूपमा विना कुनै माध्यमबाट हुन्छ । ज्ञात र यथार्थ वस्तु एउटै छ ।

आलोचना— (१) नयाँ वस्तुवाद भ्रमको समुचित व्याख्या गर्न सक्तैन किनकि Holt को अनुसार प्रकृतिमा विरोधी नियमहरू बाट भ्रम उत्पन्न हुन्छ । तर दुबै विरोधी नियमहरू एकै चोटी कार्य गर्छन् भने नयाँ गुण उत्पन्न हुंदैन र एकले अर्काको प्रभावलाई खतम पार्दछ । जस्तैः कुनै डोरीलाई दुवै तिरबाट समातेर तान्दा त्यो डोरी या त स्थिर हुन्छ वा एकतिर लाग्दछ जुनमा शक्ति बढी हुन्छ ।

(२) Holt ले भ्रमलाई वस्तुगत (objective) मानेका छन । तर यिनीहरू वस्तुगत होइनन् । वस्तुगत सर्प हार्मालाई टोक्छ भने भ्रमगत सर्प टोक्दैन ।

(३) भ्रमलाई वस्तुगत मान्दा यो विश्वको स्थिति विचित्र हुन जान्छ । किनकि भ्रम वास्तविक जगत्को अंग हुन जान्छ ।

(४) नयाँ वस्तुवादको अनुसार यथार्थ वस्तु र ज्ञात वस्तु एउटै छ तर आधुनिक विज्ञानहरूको अनुसार यो कुरा सत्य छैन । किनभने प्रकाशको गति सिमित छ । एक वस्तु देखि अर्को वस्तुसम्म पुग्न समय लाग्छ । अर्थात् कुनै वस्तुको प्रत्यक्षीकरण तवसम्म हुंदैन जबसम्म प्रकाश त्यहाँसम्म पुग्दैन । तर यस्तो टाढा नक्षत्रहरू छन् जुन ठाउँबाट प्रकाश पृथ्वीसम्म पुग्न वर्षौं लाग्छ र त्यस अवधिमा परिवर्तन पनि हुन सक्छ र त्यसको ज्ञान हामीलाई निकै पछि प्राप्त हुन्छ । अतः ज्ञात वस्तु र यथार्थ वस्तु एउटै हुन सक्तैन ।

(ग) समीक्षात्मक यथार्थवाद-यसकोशुरुआत जर्मनीका Meinongले गरे । तर आधुनिक अमेरिकी दार्शनिकहरू मध्ये Drake, Lovejoy, Pratt, Rogers, Santayana, Sellers, Strong[२०] आदिको नाम उल्लेखनीयछ । मेनांग अनुसार ज्ञान प्रक्रियामा ३वटा तत्वहरूछन्:— (१) मानसिक क्रिया (२) मानसिक विषय (content) (३) वस्तुहरू र मानसिक क्रिया ज्ञान प्राप्त हुने क्रिया हो । मनमा एक किसिमको पदार्थ विद्यमान हुन्छ जसको माध्यमबाट यथार्थ वस्तुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ जुन ज्ञानको विषय हुन जान्छ । प्रत्येक ज्ञानको निर्देशन आफुसित भिन्नै अर्कै वस्तुतिर हुन्छ जसलाई ज्ञानको वस्तु वा यथार्थ भनिन्छ । जस्तैः चन्द्रमाको ज्ञान वस्तु हो । साथै हामी भित्र चन्द्रमाको प्रतीक विद्यमान हुन्छ त्यही नै ज्ञानको विषय हो । मेनांगको यस तीन तत्वीय सिद्धान्तलाई समीक्षात्मक यथार्थवादीहरूले विकास गरेका छन् । यस अनुसार पनि ज्ञानमा ३ वटा तत्वहरू छन्—(१) ज्ञान प्राप्त गर्ने ज्ञाता (२) जुन वस्तुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ त्यो ज्ञेय

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(ख) नयां यथार्थवाद (New Realism)

(ग) समीक्षात्मक यथार्थवाद (Critical Realism)

(क) प्रतिनिधि यथार्थवादः—यसको उदाहरण हामी लौकको दर्शनमा पाउँछौ। उनको अनुसार ज्ञानमा ३ वटा तत्वहरू छन्:- मस्तिष्क, प्रत्ययहरू र वस्तुहरू। उनको अनुसार मस्तिष्क ज्ञाताको रूपमा वस्तुहरूको ज्ञान प्रत्ययको माध्यमबाट प्राप्त गर्दछ र प्रत्यय-हरू वस्तुको प्रतिलिपि हुन् र समान रूप छन्। यिनीहरूलाई हामी उत्पन्न गर्न सक्दैनौं र मात्र अनुमानको आधारमा हामी यो भन्न सक्छौं कि वस्तुहरू यिनै प्रत्ययका कारण हुन्। अतः वस्तुको स्वतंत्र अस्तित्वलाई लौकले अप्रत्यक्ष रूपमा प्रत्ययको माध्यमबाट स्वीकार गरेका छन्। भ्रमको व्याख्या पनि लौकले गरेका छन् कि भ्रमको कारण प्रत्यय नै हो। जब यिनीहरू वस्तुको ठीक ठीक प्रतिनिधित्व गर्दैनन् अनि भ्रम उत्पन्न हुन्छ।

आलोचना-यो ठीक छ कि यस मतले भ्रमको व्याख्या गर्न सक्छ तर यो पनि त्रुटिपूर्ण नै छ। प्रथमतः प्रत्यय र वस्तुहरू समान कसरी हुन्छन्? जब प्रत्यय मानसिक र वस्तु भौतिक छ। दोस्रो, दुवै (प्रत्यय र वस्तु) समान छन् यसको पुष्टि कसरी हुन्छ? जब ज्ञान सधैं प्रत्ययबाट नै हुन्छ। तेस्रो, यसबाट वस्तुको अस्तित्वको ज्ञान अनुमानबाट प्रत्ययको आधारमा मात्र हुन्छ, वस्तुहरूको सोझै ज्ञान हुंदैन। यसको उदाहरण हामीले बौद्ध दर्शनको "सौतांत्रीक" मतमा पाउछौं। यस मतले मन र वाह्य जगत्‌लाई सत्य मान्दै वाह्य जगत्‌को मनसित स्वतन्त्र अस्तित्वलाई स्वीकार गरेको छ। यसको ज्ञान प्रत्यक्ष नभएर अनुमानबाट मात्र हुन्छ।

(ख) नयाँ—यथार्थवादले प्रतिनिधि यथार्थवाद त्रुटिलाईको हटाएर नयां वस्तुवादको स्थापना गरेको छ। यो मतले लोकप्रिय वस्तुवादलाई जीवित पार्दै तर्कपूर्ण पनि बनाउछ। यस मतको संस्थापक जर्मनीका Brentano हुन्। उनको अनुसार ज्ञानमा दुईवटा तत्वहरू छन्:- मानसिक क्रिया र ज्ञानको विषय। वस्तुहरू ज्ञातासित स्वतन्त्र छन् र यिनीहरूको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ। यस मतलाई "Two—Factory Theory" पनि भनिन्छ। यस मतमा समर्थकहरू मध्ये— Russell, Moore, Holt, Perry Morvin, Pitkin, Spaulding र Montague आदि प्रसिद्ध छन्।[28]

यस मत अनुसार प्रथमतः— ज्ञानको विषय ज्ञातसित स्वतन्त्र छ र दोस्रो, ज्ञाता र ज्ञेयको बीच वाह्य सम्बन्ध छ Pitkin ले सबै सम्बन्धलाई वाह्य मानेका छन्। तर Moore ले सबै सम्बन्धलाई वाह्य नमानेर ज्ञाता र ज्ञेयको सम्बन्धलाई मात्र वाह्य मानेका छन्। तेस्रो, चेतना मस्तिष्कमा अवस्थित छैन तर वाहिरी विश्वको त्यस भागमा स्थित छ जुनसित मस्तिष्क सक्रिय हुन्छ।

चौथो, सपना र विभ्रम आत्मगत अनुभव नभएर वस्तुगत अनुभव छन्।

पाँचौ, ज्ञातालाई यथार्थ वस्तुको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ। यसैले यथार्थ बस्तु र ज्ञात वस्तु एउटै हो। यसैकारण यस मतलाई ज्ञानशास्त्रीय एकवाद भनिन्छ। Holt को अनुसार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

9. Ibid, p. 119,
10. I bid, p. 120
11. Ibid, p. 124,
12. Ibid, 125,
13. ibid, p. 127
14. Ibid, p. 162-163,
15. Ibid, p. 163
16. Thilly, Frank, A history of Philosophy, p. 369
17. Ibid, p 370
18. Masih, p. 182.
19. Ibid, p. 183,
20. Thilly, p. 413
21. Masih, p. 198.
22. Ibid,
23. Ibid,
24. Ibid, p. 224
25. Ibid p. 199,
26. Durant Will p. 273
27. Peter Freund, S. P & Denise. T. C. Contemporary philosophy and its Origin p. 9
28. Ibid, p. 16
29. Ibid, p. 18

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तेश्रो अध्याय

तत्त्वशास्त्र

भौतिकवाद (Materialism)— भौतिकवाद तत्वशास्त्री एउटा सिद्धान्त हो जसको अनुसार परम तत्त्वको स्वरूप भौतिक हो। भौतिकवाद अनुसार विश्वको मूल आधार जड तत्त्व (Matter) हो। यसै आधारबाट विभिन्न वस्तुको उत्पत्ति भएको छ। अतः सबै पदार्थ वास्तविक रूपमा भौतिक नै हुन्। यस विश्वमा यस्तो कुनै कुरा छैन जुन अभौतिक छ। यस सम्वन्धमा एउटा प्रश्न उठ्न सक्छ कि हाम्रो अनुभवले हाम्रो मन र मनःस्थितिहरूलाई चेतन बताउँछ अनि हामीले सबैलाई किन भौतिक मान्ने ? यस प्रश्नको जवाफमा भौतिकवादको भनाइ हो कि मूल रूपमा कुनै वस्तु चेतन छैन र जुन वस्तु चेतन हेर्नमा आउँछ त्यो चेतन होइन। किनभने त्यसको उत्पत्ति पनि जड बाट भएको छ।

भौतिकवादले विश्वको व्याख्या प्राकृतिक नियमहरूबाट गर्दछ। यस सिद्धान्त अनुसार विश्वको निर्माण, विकास र ह्रास आदि सबै प्राकृतिक नियमबाट भएका छन्। यसको लागि कुनै अलौकिक शक्तिको आवश्यकता पर्दैन। यो सिद्धान्त प्रकृतिवादको समर्थक सिद्धान्त हो। यो ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास राख्दैन। अतः यो अनिश्वरवादी दर्शन हो। यो मत वैज्ञानिक पनि हो।

भौतिकवाद अनुसार भौतिक वा लौकिक जगत् वास्तविक जगत हो। यस बाहेक अरू कुनै जगत् वा विश्व वास्तविक छैन। यो विश्व स्वतन्त्र छ र आफ्नो अस्तित्वको लागि अनुभव कर्त्ताको ज्ञानमाथि आधारित छैन। अतः यस मतलाई यथार्थवादी भनिन्छ। साथै यो 'यन्त्रवादी' पनि छ। किनभने यस अनुसार विश्व-प्रक्रिया बिना कुनै उद्देश्यबाट यन्त्रवत् चलिरहेको हुन्छ। यस विश्वको आधारका प्राकृतिक नियमहरू छन् र त्यसको उल्लंघन हुँदैन। भौतिकवादको पद्धति 'विश्लेषणात्मक' छ। यस अनुसार विश्व र समस्त वस्तुहरू अनेक भागहरूको समूहहरू हुन्। अतः यिनीहरूको अध्ययन गर्नको लागि यो आवश्यक छ कि—वस्तु वा विश्वको निर्माण

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्ने जुन तत्वहरू छन् तिनीहरूलाई पत्ता लगाउनु पर्दछ। अतः हामी सबभन्दा साधारण र अविभाज्य तत्त्वतिर पुग्छौं जसलाई परम तत्त्व (Ultimate Reality) मानिन्छ। भौतिकवादको अनुसार परम तत्त्व भौतिक र अचेतन छ।

भौतिकवादको अनुसार उपरोक्त परम तत्त्व 'जड' हो। सबै भौतिकवादीहरूले जड लाई परम तत्त्व स्वीकार गर्दछन्। तर यसको स्वरूपको सम्बन्धमा एक मत छैन। यसका केही विशेषताहरू यस प्रकार छन्:—

(१) जडको अर्थ कुनै वस्तु-विशेष होइन। जस्तै-फलाम वा ढुंगा होइन। तर यो सार्वभौम र सबै वस्तुहरूमा व्याप्त हुने तत्त्व हो।

(२) जड सार्वभौम हुनुको साथै देश र कालमा फैलिएको छ।

(३) यो सूक्ष्म र भाग रहित छ।

(४) यो चिरन्तर छ र यसको विनाश र शुरुआत छैन।

(५) यो गतिशील छ। तर यसको सम्बन्धमा अहिले सम्म एक मत छैन कि गतिशीलता वाहिरबाट उत्पन्न हुन्छ वा स्वभावबाट।

(६) यसको ज्ञान इन्द्रियबाट मात्र हुँदैन। यसको आधार इन्द्रिय ज्ञानको बौद्धिक व्याख्या हुन्छ। किनभने इन्द्रियबाट विशेष वस्तुको ज्ञान प्राप्त हुन्छ। जस्तै-मेच, दराज आदि तर सार्वभौम सत्ताको ज्ञान इन्द्रियबाट हुँदैन।

भौतिकवादका विशेषताहरू:—

(१) जड मात्र वास्तविक हो जुन यस विश्वको निर्मायिक तत्त्व हो।

(२) अनुभवबाट प्राप्त वस्तुहरूको वास्तविक सत्ता छ।

(३) प्रत्येय वस्तुको कारण भौतिक तत्त्व वा प्रक्रिया मात्र हो।

(४) मानसिक वा आध्यात्मिक तत्वहरू जडबाट नै उत्पन्न हुन्छन्।

(५) सम्पत्ति र शारीरिक सन्तुष्टि सब भन्दा ठूलो आदर्श हो। जसलाई प्राप्त गर्न मानिस चाहन्छ।

(६) वर्तमान सांसारिक जीवन नै सत्य हो। यस बाहेक अन्य कुनै जीवन सत्य छैन।

(७) ज्ञानको आधारको रूपमा अनुभवलाई मान्यता प्राप्त हुन्छ।

(८) गुणात्मक परिवर्तनको आधार परिमाणात्मक परिवर्तन हो।

भौतिकवादका समर्थक युक्तिहरू:—भौतिकवादको समर्थनमा भौतिकवादीहरूले निम्नलिखित प्रमाणहरू दिएका छन्।

(१) वैज्ञानिक अनुसन्धानले विश्वको उत्पत्ति र विकासको सन्दर्भमा जडलाई परम सत्ता वा अन्तिमसत्ता सिद्ध गर्दछ। वैज्ञानिकहरूको अनुसार यो पृथ्वी प्रारम्भमा Glowing Gaseous Nebula (आगोको ज्वाला जस्तो) थियो। जसमा जीवन र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चेतनाको अभाव थियो। विस्तारै विस्तारै त्यो चिसो हुँदै गयो र पछि जीवनको उत्पत्ति भयो। जीवको विकासको क्रममा स्नायु-मण्डल र मस्तिष्कको उत्पत्ति भयो। अतः जीव र चेतन जडको परिणाम नै हुन्। किनभने पृथ्वीको शुरू देखि नै जड विद्यमान छ।

(२) शक्ति-संरक्षणको नियमले पनि भौतिकवादको पुष्टि गर्दछ। यस नियमको अनुसार विश्वको कूल शक्ति संधै समान रहन्छ। त्यसमा घटबढ हुँदैन, आकारिक परिवर्तन मात्र हुन्छ। यदि जीव र चेतनलाई हामी अभौतिक मान्छौं भने यस नियमको उल्लंघन हुन जान्छ। हाम्रो शरीरको निर्माण भौतिक तत्त्वबाट भएको छ। खानेकुरा, पानी आदि भौतिक तत्त्वबाट जीवन-शक्ति बढ्दछ। यदि जीवन शक्ति भौतिक शक्तिसित भिन्न छ भने यसको अर्थ यो हुन्छ कि बढी सकेको जीवन-शक्तिको रूपमा नयाँ शक्तिको सृजना भएको छ। यसर्थ यो रूपान्तर र परिवर्तन मात्र होइन वृद्धि पनि हो। अतः यस वैज्ञानिक नियमको उल्लंघन हुन जान्छ।

(३) देकार्त्तले शरीरसित भिन्न चेतन वा Mind को व्याख्या गरे। उनको अनुसार हामी चिन्तनशील छौं। अतः चिन्तनशील पदार्थ र आत्मा वा मनको अस्तित्व सत्य छ तर जीवनमा शरीरसित भिन्नै कुनै वस्तुको अनुभव हुँदैन र सबै क्रिया र कार्यको आधार शरीर नै हो। शरीरसित भिन्न कुनै अभौतिक वस्तुलाई वास्तविक मान्न अनुभवबाट सिद्ध हुँदैन।

(४) शरीर विज्ञानको अनुसन्धानबाट यो प्रमाणित भएको छ कि चेतना मस्तिष्क माथि आधारित छ। मस्तिष्क भौतिक शरीरको एउटा अंग हो। मस्तिष्कमा कुनै विकास वा ह्रास भएमा चेतनामा पनि वृद्धि वा ह्रास हुन्छ। अतः यसबाट यो स्पष्ट हुन्छ कि चेतना भौतिक शरीर माथि आधारित छ। यसै प्रकार जीवन पनि शरीर माथि आधारित छ। खाद्यान्न र पानी आदि भौतिकतत्त्वहरूबाट हाम्रो जीवन कायम रहन्छ।

(५) यदि चेतना शरीरसित स्वतन्त्र छ भने यो स्वीकार गर्नु पर्दछ कि शरीरको अभावमा चेतनाको अस्तित्व कायम रहनु पर्छ। तर यो सिद्ध हुँदैन। किनभने जब शरीर नष्ट हुन्छ अनि जीवन वा चेतना पनि समाप्त हुन्छ।

(६) यदि शरीरको अस्तित्व नभएमा पनि आत्मा वा चेतना रहन सक्दछ भने चेतन क्रियाहरूको लागि शरीरको आवश्यकता पर्दैन तर मनोविज्ञानको अनुसार स्नायु—मण्डल मस्तिष्कको आवश्यकता छ।

भौतिकवादको ऐतिहासिक विकासः— पाश्चात्य भौतिकवादको सर्वप्रथम उदाहरण हामीले यूनानका प्रसिद्ध विचारक Thales (624-550 B. C.) को विचारमा पाउँछौं। उनलाई भौतिकवादको जन्मदाताको रूपमा मान्न सकिन्छ। उनले पानीलाई परम तत्त्व मानेका थिए र त्यसैबाट सबै वस्तुको उत्पत्ति भएको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छ। उनको समकालीन Anaximandar (611-547 B. C.) पनि भौतिकवादी थिए। तर उनको अनुसार परम तत्त्व (Matter) पानी जस्तो कुनै विशेष पदार्थ छैन। उनको अनुसार जड असीमित र अनिश्चित छ। कुनै विशेष प्रकारको पदार्थलाई जड मानेर विश्वको व्याख्या उचित रूपमा हुन सक्दैन। अतः परम तत्त्व विशेष गुण रहित हुन्छ। यो असीम, आकारहीन र सीमारहीत छ। तेस्रा भौतिकवादी विचारक Anaximenes (588-524 B. C.) ले हावालाई मात्र परम तत्त्व माने। उपरोक्त विचारकहरूमा भौतिकवादको शुरुवात भएको जस्तो देखिन्छ। तर त्यसको विकसित रूप हामी पाउँदैनौं। Heraclitus (535-475 B. C.) ले पनि आगोलाई परम तत्त्व माने। तर Empedocles (495-435 B.C.)ले ४वटा भौतिक पदार्थहरूलाई परमतत्त्व मानेका छन्:— (१) माटो, (२) हावा, (३) आगो र (४) पानी। उनको विचारमा कुनै एउटा वस्तुबाट त्यसै किसिमको वस्तुको उत्पत्ति हुन सक्दछ। यी ४ वटा तत्त्वहरू निर्जीव र गतिहीन छन्। तर प्रेम र घृणा दुईटा बाह्य शक्ति छन् जुन यिनीहरूमा गति ल्याउँछन्। प्रेमसित आकर्षित भएर अनेक तत्त्वहरूमा संगठन हुन्छ र घृणासित विकर्षण भएर विघटन हुन्छ।

५ वौं शताब्दीमा Leucippus & Democritus को दर्शनमा विकसित रूपमा भौतिकवादको प्रतिपादन भएको पाइन्छ। यिनीहरूको दर्शनलाई परमाणुवाद पनि भनिन्छ। किनभने यिनीहरूले भौतिक परमाणुलाई परमतत्त्व स्वीकार गरेका छन्। सर्वप्रथम परमाणु शब्दको प्रयोग यिनीहरूले गरे। यसै सिद्धान्तको स्थापना गर्ने Leucippus र विकास गर्ने डेमोक्राइटस हुन्। यिनीहरूको अनुसार—विश्वको आधार भौतिक परमाणु हो। जुन सूक्ष्म, भागहीन, अभिभाज्य, अनेक र अनीश्वर छ। साथै परमाणुमा गुणात्मक भेद छैन मात्र आकारिक र संख्यात्मक भेद छ। एक परमाणु अर्कासित छुट्टै बस्दछ। दुबैको बीच खाली स्थान हुन्छ। यसैकारण यिनीहरूमा गतिशीलता पनि हुन्छ। गतिशीलता यिनीहरूको स्वाभाविक गुण हो। यसैको कारणले एक अर्कासित जुद्धछन् र समान आकारका परमाणुहरू मिलेर संगठित रूप बनाउँछन्। यसैबाट कुनै पदार्थको सृजना हुन्छ। त्यसपछि संगठन टुटेपछि फेरि परमाणु नै हुन्छ। अंतः यो भनाइ ठीकै छ कि कुनै वस्तु शून्यसित उत्पन्न हुँदैन र नष्ट भएर शून्य पनि हुनसक्तैन। प्राचीन भौतिकवादी Epicurus (341-270 B. C.)को नाम पनि उल्लेखनीय छ। उनले Democritus को परमाणुवादलाई पूर्ण रूपमा स्वीकार गरेका छन्। तर परमाणुको गुणको सम्बन्धमा उनले २वटा गुण थपेका छन्:- भार र इच्छा-स्वातन्त्र। उनको अनुसार भारको कारण आकाशबाट परमाणु संधै तलतिर खस्दछ र त्यसै क्रममा एक अर्कासंग जुद्धछ र त्यसबाट संयुक्त रूपमा एउटा नयाँ वस्तुको निर्माण हुन्छ। Free-will को कारणले खसिरहेको परमाणु निर्दिष्ट दिशातिर नखसिकन यताउति ख-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्दछ। यसैले यसलाई Epicurus ले इच्छा-स्वातंत्र भनेका छन्। अर्को शव्दमा-निर्दिष्ट वाटो वाट हट्न सक्ने क्षमतालाई उनले इच्छा-स्वातंत्र भनेका छन्।

आधुनिक कालः— भौतिकवादी दार्शनिकहरू मध्ये Thomas Hobbes, Toland, La Mettrie, Haeckel, Karl Marx etc. छन्।

Thomas Hobbes (1588-1679) ले पनि भौतिकवादको समर्थन गरेका छन् तर उनले ईश्वरको अस्तित्वलाई पनि विश्वास गरे। ईश्वर धार्मिक श्रद्धाको विषय हो, दार्शनिक ज्ञानको विषय होइन। दर्शनको लागि भौतिक जगत् नै सत्य हो। विश्वका सवै वस्तु भौतिक छन्। विश्व प्रक्रिया भौतिक नियमहरूको अन्तर्गत चलिरहन्छ। आत्मा पनि मूलतः भौतिक नै छ। किनभने आत्मा मस्तिष्कको क्रियाको परिणाम हो। **John Toland** (1670-1721) ले पनि भौतिकवादको समर्थन गर्दा matter लाई शक्तिको रूपमा स्वीकार गरेका छन्। विस्तार, अभेद्यता (Impenetrability) र गति आवश्यक गुणहरू हुन्। **La Mettrie (1709-1751)** ले पनि भौतिक जगतलाई मात्र स्वीकार गरेर ईश्वरको अस्तित्वलाई अस्वीकार गरेका छन्। शरीररहित चेतनालाई उनले सत्य मानेका छैनन्। प्रकृति संधै विकसित भैरहेको छ। यसै विकास प्रक्रियाको फलस्वरूप मानिसहरू, विरुवाहरू, पशुहरूको उत्पत्ति भएको छ। **Ernst Haeckel** (1834-1919) ले आफ्नो भौतिकवादको आधारलाई जड को एकतामाथि खडा गरे। उनको अनुसार २ वटा नियमहरू छन् :-(१) द्रव्य र शक्ति संरक्षणको नियम-यस अनुसार द्रव्य र शक्ति दुवै eternal छन्। तर यसको सम्वन्धमा उनले केही पनि भनेका छैनन्। (२) विकासको सार्वभौम नियम-यस नियम अनुसार सवै वस्तु विकासको प्रक्रियाका परिणाम छन् – जुन अनवरत रूपमा चल्दैछ।

Karl Marx (1818-1888) ले द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materiaeism) लाई प्रतिपादन गरेका छन्। यसको आधुनिक जगत्माथि निकै प्रभाव परेको छ। द्वन्द्ववाद विश्व प्रक्रियाको एउटा सिद्धान्त हो जसअनुसार यो विश्व एउटा सम्पूर्ण इकाई जस्तो हो। यसका सवै अंगहरू आपसमा सम्वन्धित छन्। यो विश्व परिवर्तनशील, विकासोन्मुख, घटनाप्रवाह जस्तो छ। यसै कारण यस विश्वमा संधै नयाँ नयाँ वस्तुहरू उत्पन्न भएका छन्। यस सिद्धान्तको आधारमा ३ वटा नियमहरू छन् :— (१) गुणात्मक परिवर्तनको नियम, (The law of Transition of Quantity into quality), (२) विरोधी समागम नियम (The law of mutual penetration of opposites) र (३) निषेधको निषेध नियम (The law of negation of negation) (१) परिमाणात्मक परिवर्तन हुँदा गुणात्मक परिवर्तन स्वतः हुन जान्छ। विकासको क्रममा जुन नयाँ नयाँ गुणहरू उत्पन्न हुन्छन् ती गुणहरू परिमाणगत भेदले गर्दा मात्र उत्पन्न हुन्छन्। जीव वा चेतना र जडमा गुणको भेद छैन परिमाणको भेद मात्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जडमा परिमाणगत परिवर्तन भएकोले जीव वा चेतनाको उत्पत्ति भएको छ।

(२) यस नियम अनुसार सबै वस्तुहरूमा अन्तर्विरोध निहित छ। साथै प्रत्येक वस्तुमा विरोधी तत्त्वहरू पनि विद्यमान रहन्छन्। यी दुवै विरोधी तत्त्वहरूमा संघर्ष भइरहन्छ र जब एउटा तत्त्व तीव्र वा प्रबल हुन्छ अनि उसलाई 'वाद' (Thesis) भनिन्छ र स्वभावतः यसको पनि विरोध हुन्छ र विरोध गर्नेलाई प्रतिवाद (Anti thesis) भनिन्छ।

(३) निषेधको निषेध नियम अनुसार स्वभावगत विरोधको कारण 'प्रतिवाद' (antithesis) को पनि विरोध हुन्छ। यसैलाई 'निषेधको निषेध नियम' भनिन्छ। यस निषेधको पनि निषेध वा विरोध हुन्छ। त्यस पछि अर्को तत्त्व आउँछ जुन समन्वय वा Synthsis हो? Synthesis ले वाद र प्रतिवाद दुवैको विरोधलाई हटाएर सामन्जस्य स्थापित गर्दछ। तर यसमा पनि स्वभावतः निषेधको अंश रहन्छ। Synthesis आफैं पनि पछि वाद हुन जान्छ त्यसको विरोध-प्रक्रया पुनः चालु हुन्छ र यसै क्रममा विकास प्रक्रिया जारी रहन्छ र नयाँ-नयाँवस्तुहरू उत्पन्न हुन्छन्।

वर्तमान वा समकालीन युग (Contemporary Period):— यस युगमा वैज्ञानिक अनुसन्धानले पुरानो भौतिकवादलाई नयाँ रूप दिएको छ। प्राचीन भौतिकवादीहरुले परमाणुलाई अन्तिम र अविभाज्य स्वीकार गरेका थिए। तर प्रसिद्ध वैज्ञानिक (Nieles Bohr) ले सिद्ध गरेका छन् कि परमाणुको विभाजन हुन सक्दछ। विभाजनको आधारमा २ वटा तत्त्व पाउन सकिन्छ :— Proton & Electron। यी दुवै तत्त्वहरू विद्युत तरंगको रूपमा छन्। यी दुवै क्रमशः धनात्मक र ऋनात्मक विद्युत तरंगहरू हुन्। सबै वस्तुमा को Centre मा Nucleus हुन्छ र त्यसमा Proton हुन्छ र चारैतिर electron हुन्छ। यी दुवै सधैं गतिशील हुन्छन्। पछिका वैज्ञानिकहरुले Proton लाई पनि २ तत्वमा विभाजन गरेका छन्:- (a) Neutron & (b) Positron। यस प्रकार अहिलेसम्म atoms मा ४ वटा तत्त्वहरू विद्यमान छन्। यिनीहरूको आधारमा नै यस विश्वको निर्माण भएको छ भने धारणा भौतिकवादीहरूको हो। वर्त्तमान युगमा R. W. Sellers र G. Santayana आदिको नाम प्रकृतिवादको समर्थकको रूपमा आउँछ। प्रकृतिवाद अनुसार प्रकृति मात्र सम्पूर्ण यथार्थ हो र प्रकृति बाहेक कुनै अर्को वस्तुको अस्तित्व छैन। प्रकृतिको अर्थ देश र कालमा व्याप्त विश्व हो। प्रकृतिवादको अनुसार कृप्रति Self existent, Self explanatory, Self-operating र Self-directing छ। सम्पूर्ण विश्व प्रक्रिया उद्देश्यहीन र पूर्व-निर्धारित छ। मानिसको जीवनको भौतिक, मानसिक, नैतिक र आध्यात्मिक आधारहरू पनि क्रमिक रूपमा प्रकृतिबाट नै नियन्त्रित हुन्छन्।

भौतिकवादका किसिमहरू:— कुल्पेले[1] भौतिकवादलाई तीन भागमा बाडेका छन्—

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(१) समतात्मक भौतिकवाद (Equatative Materiaism)। यसमतले मानसिक प्रक्रयाहरू वा मस्तिष्कलाई भौतिक शक्तिको रूपमा स्वीकार गर्दछ र Matter र Mind लाई, जड र मस्तिष्कलाई समान मान्दछ। (२) कारणात्मक भौतिकवादले (Causal Materialism) मस्तिष्कलाई शरीरको परिणाम वा शरीरलाई मस्तिष्कको कारणको रूपमा स्वीकार गर्दछ। (३) गुणात्मक भौतिकवाद (Attributive Materia lism) ले मस्तिष्कलाई जड्को एउटा गुणको रूपमा स्वीकार गरेको छ।

यन्त्रवादः— यस सिद्धान्त अनुसार यो विश्व यन्त्रवत् बिना कुनै प्रयोजनले चलिरहेको छ। यो स्वतः संचालित हुन्छ। जुन किसिमले कुनैमेशीन विभिन्न पुर्जाहरूबाट चलिरहेको हुन्छ त्यस्तै यो विश्व पनि चलिरहेको छ। यन्त्रवाद, र प्रकृतिवाद भौतिकवादको अप्रत्यक्ष परिणामहरू हुन्। यस सिद्धान्तअनुसार यस विश्वका विभिन्न वस्तुहरूमा जुन गुणात्मक भेद देखिन्छ त्यसको कारण, परिमाण, गति आदिमा भेद नै हो। यस अनुसार जीवन, मस्ष्कि, समाज, विज्ञान, कला, दर्शन, धर्म सबै यान्त्रिक शक्तीको परिणामहरू हुन् र प्रत्येक घटना पहिले घटेको घटनाको आवश्यक रूपले उत्पन्न परिणाम हो।

प्रकृतिवाद (Naturalisn)—प्रकृतिवाद पनि भौतिकवादको एउटा रूप हो जुन पछि विकसित भएर आएको हो। यस सिद्धान्त अनुसार प्राकृतिक नियमहरूबाट सबै घटनाहरू वा पदार्थहरू संचालित र नियन्त्रित हुन्छन् र यिनीहरूको आधारमा प्राकृतिक नियमहरू वाहेक अरू कुनै उद्देश्य छैन। प्राकृतिक नियमहरू शाश्वत र अपरिवर्तनशील छन्। प्रकृतिवादले मात्र प्रकृतिलाई यथार्थ मान्दछ।

"Naturalisn is the type of philosophy which takes nature...as the whole of reality. Naturalism denies the existence of any thing beyond nature, beheid nature, other than nature."[2] प्रकृति भन्नाले देश र कालमा व्याप्त विश्व बुझिन्छ जसको अनुभव मानिसलाई हुन्छ। अतः सबै भौतिकवादीहरू प्रकृतिवादका समर्थक हुन्।

पूर्वीय भौतिकवाद—पूर्वीय दर्शनमा भौतिकवादको उदाहरण चार्वाकको दर्शनमा पाइन्छ जुन प्रगटरूपमा भौतिकवादी दर्शन हो। यस दर्शनले विश्वको आधारको रूपमा चारवटा तत्त्वहरूलाई परम तत्त्व मानेका छन्। ती तत्त्वहरू हुन्— हावा, पानी, आगो र माटो। यिनीहरूको सम्मिश्रणबाट यस सृष्टिको रचना भएको छ र यी तत्त्वहरू निर्जीव वा अचेतन नै हुन्। अतः चार्वाकको दर्शन भौतिकवादी हुन गएको छ। आफ्नो भौतिकवादको समर्थनमा यसदर्शनले एउटा उदाहरण प्रस्तुत गरेको छ। जुनकिसिमले पान, सुपारी, चून र खैरको सम्मिश्रणबाट रातो रङ्गको उत्पत्ति हुन्छ उस्तै चारवटा तत्वहरूबाट चेतन र अचेतन वस्तुहरूको उत्पत्ति हुन्छ। यी भौतिक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्वबाट चेतनाको नयाँ गुण पनि उत्पन्न हुन्छ। यस दर्शन अनुसार आत्मा शरीरको गुण हो। अतः जब शरीरको अन्त हुन्छ भने आत्माको पनि अन्त हुन्छ। यसमतले आत्माको अमरत्व, मोक्ष स्वर्ग र नरक आदिमा विश्वास गर्दैन। यस जीवन पछि कुनै अर्को जीवन सत्य छैन। अतः शारीरिक सुखको उपलब्धि नै जीवनको चरम उद्देश्य हुन गएको छ। **मूल्यांकन** (१) भौतिकवादले विश्वको विकास र उत्पत्ति यान्त्रिक शक्तिबाट कुनै समय र कालसंदर्भमा अणुहरूको मेलबाट भएको कुरा मान्दछ जसकोकुनै बौद्धिक आधार छैन। तर हामी यस विश्वमा एक किसिमको एकता, क्रमवद्धता र सुव्यवस्था पाउँछौं, जसको व्याख्या भौतिकवादबाट हुँदैन।

(२) भौतिकवाद अनुसार भौतिकतत्त्वबाट जीवनको उत्पत्ति भएको छ। तर अहिले सम्म कुनै वैज्ञानिकले प्रयोगशालामा कुनै प्रयोगबाट यसलाई प्रमाणित गरेको छैन।

(३) भौतिकवादले मस्तिष्क र शरीरमा राम्रो सम्बन्ध बताएको छ। तर यसको अर्थ यो होइन कि दुवै एउटै हो। अतः यसलाई कसैले स्वीकार गर्दैन।

(४) भौतिकवादमा तत्त्वशास्त्रीय कठिनाई छैन तर यसमा ज्ञान शास्त्रीय कठिनाई छ। ज्ञाता र ज्ञेयको अस्तित्व ज्ञानको लागि आवश्यक छ। यदि ज्ञाता ज्ञेय छ, र मस्तिष्क वाचेतना जड छ भने कुराको ज्ञान कसरी प्राप्त हुन्छ ?

(५) भौतिक तत्त्व र यसको गुणको ज्ञान मस्तिष्कबाट हुन्छ। अनि मस्तिष्कलाई कसरी जड बुझ्न सकिन्छ? यसलाई एक किसिमले घोडाको अगाडि बग्गी राख्नु जस्तै दोषपूर्ण भनिन्छ। यदि चेतना भौतिक तत्त्वको गुण छ भने यसबाट भौतिकताको ज्ञान कसरी हुन्छ ?

(६) अनुभवबाट यस विश्वमा हामी भौतिक र अभौतिक दुवै थरीका वस्तुहरू पाउँछौं। Matter बाट भौतिक पदार्थको उत्पत्ति स्वभाविक छ। तर Matter बाट अभौतिक पदार्थको उत्पत्ति असम्भव देखिन्छ। यदि हामी यो प्रश्न भौतिकवादीहरूसंग सोध्छौं भने कि Matter बाट अभौतिक पदार्थको उत्पत्ति किन हुन्छ भने यसको जवाफ उनीहरूले दिन सक्तैनन्।

(७) भौतिक तत्त्वबाट चेतनाको व्याख्या Marxist हरुले पनि दिएका छन्। उहाँहरुको विचारमा गुणात्मक परिवर्तनको नियम अनुसार गुणात्मक परिवर्तनबाट परिमाणगत परिवर्तनको क्रममा एउटा विशेष अवस्था आउँछ जसमा जडबाट चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ। तर प्रश्न उठ्छ-यो किन र कसरी हुन्छ? यसको जवाफ पनि Marxist हरुसित छैन।

(८) प्रकृतिवादीहरुको अनुसार Matter को विकासको क्रममा एउटा यस्तो अवस्था आउँछ जुन अवस्थामा जीव र चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ र यसको कारण प्राकृतिक नियम नै हो। तर यो कुनै व्याख्या नै भएन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(९) हामी पाउँछौं कि भौतिकवादको समर्थनमा शक्ति संरक्षणको नियमको सहायता भौतिकवादीहरूले लिएका छन्। तर यो सिद्धान्त पनि त्रुटीपूर्ण छ। यस सिद्धान्त अनुसार जीव वा चेतनलाई Matter सित स्वतन्त्र मान्दा यस नियमको उल्लंघन हुन्छ। तर यो सिद्धान्त कसरी मान्य हुन सक्दछ जबसम्म हामी यो स्वीकार नगरौं कि जीव, चेतन र जड यी सबैको व्याख्या भौतिक-रसायन-नियम बाट हुन्छ। तर यसलाई पहिले नै स्वीकार गर्दा भौतिकवादलाई स्वीकार गर्ने जस्तो हुन्छ। भौतिकवादलाई स्वीकार गर्नु भन्दा अगावै भौतिक नियमलाई कसरी मान्न सकिन्छ ?

भौतिकवादको विकास अहिलेसम्म भैरहेको छ। अतः अहिलेसम्मको प्राप्त ज्ञानलाई सन्तोषप्रद, दोषरहीत र पूर्ण कसरी मान्न सकिन्छ? अर्थात् भौतिकवादलाई स्वीकार गर्न तर्कसंगत छैन।

प्रत्ययवाद (अध्यात्मवाद) (Idealism)

प्रत्ययवाद वा अध्यात्मवाद एउटा तत्त्व शास्त्रीय सिद्धान्त हो जस अनुसार परम तत्वको स्वरूप चेतना हो। यो भौतिकवादको विपरीत सिद्धान्त हो। किनभने भौतिकवाद अनुसार परम तत्त्व (Ultimate Reality) को स्वरूप Matter हो भने ठीक विपरीत 'प्रत्ययवाद' अनुसार परम तत्त्व चेतना वा मस्तिष्क वा बुद्धि वा आत्मा हो।

प्रत्ययवाद अनुसार मूल तत्त्व चेतन छ। यसकारण सम्पूर्ण विश्व आध्यात्मिक (Spiritual) छ। यदि कुनै पदार्थ भौतिक देखिन्छ भने त्यो प्रतीति (Apperance) मात्र हो, वास्तविक होइन। वास्तवमा जड पनि प्रत्यात्मक हो र आत्मा वा मस्तिष्कको विकार मात्र हो। अतः भौतिक तत्त्वको कुनै आफ्नो वास्तविक अस्तित्त्व छैन। आत्माको एक मात्र परम सत्ता (Ultimate Reality) छ।

प्रत्ययबाद प्रकृतिवादको विरोधी दर्शन हो। किनभने यस अनुसार प्रकृतिको व्याख्याको लागि प्राकृतिक नियमहरू अपर्याप्त छन्। देश र कालमा व्याप्त यो विश्व अपूर्ण र परतन्त्र छ। विश्वको व्याख्याको लागि आत्मा वा चेतना आवश्यक छ। किनभने यो नै विश्वको आधार हो।

परम तत्त्वलाई आध्यात्मिक मान्दा यस सिद्धान्तले ईश्वरवादलाई अस्वीकार गर्दैन अर्थात् ईश्वरवादको समर्थन गर्दछ। प्रत्ययवाद यन्त्रवादको पनि विरोधी छ किनभने यस अनुसार विश्व—प्रक्रिया अर्थहीन वा निष्प्रयोजन छैन। यो सृष्टि उद्देश्यपूर्ण छ र अध्यात्मिक मूल्यमा पनि विश्वास गर्दछ। संक्षेपमा हामी यो भन्न सक्छौं कि नकारात्मक रूपमा प्रत्ययवाद प्रकृतिको स्वतन्त्र सत्ता र पूर्णतामा विश्वास गर्दैन र साथै सकारात्मक रूपमा यस विश्वको आधार चेतन, मन, आत्मा वा प्रत्ययलाई मान्दछ।

प्रत्ययवादको मुख्य सिद्धान्त यो छ कि सबै वस्तु प्रत्यय वा चेतनाको अभिव्यक्ति हुन्। प्रत्ययको अर्थ मस्तिष्क वा आत्माको चेतन हो। Idealism शब्दको उत्पत्ति Ideas—

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Ideal + ism बाट भएको छ । हामीलाई थाहा छ कि लोक र उनका अनुयायी बर्कले अनुसार ज्ञानको आधार अनुभव हो र अनुभव हामीलाई प्रत्ययबाट मात्र हुन्छ । अन: उनीहरूको दर्शन प्रत्ययवादी (Idealism) हो । त्यस पछि काण्टले प्रत्यय शब्दलाई प्रयोग गरी आफ्नो दर्शनलाई विश्वातीत प्रत्ययवाद (Transcendental Idealism) भने । यसै क्रममा काण्ट पछिका दार्शनिकहरू मध्ये Fichte, Schelling, Green, Bradley, Bosanquet आदि का नाम विशेष उल्लेखनीय छ ।

प्रत्ययवादका समर्थक युक्तिहरु (१) बर्कले द्वारा प्रतिपादित प्रमाण धेरै प्रसिद्ध छ । उनी अनुभववादी थिए । उनी अनुसार ज्ञानको उत्पत्ति अनुभवबाट मात्र हुन्छ । यसकारण जुन वस्तुको अनुभव हुँदैन त्यो असत्य र जसको अनुभव हुन्छ त्यसलाई मात्र सत्य मान्न सकिन्छ । हामीलाई मात्र गुणहरूको अनुभव हुन्छ र गुणहरू प्रत्ययहरू हुन् । अतः सबै पदार्थको स्वरूप प्रत्ययात्मक (ideal) छ । त्यसैले सबै वस्तु अभौतिक छन् । (२) कुनै स्थिर र अपरिवर्तनशील वस्तु नै मूल तत्त्व हुनसक्दछ, क्षणिक र परिवर्तन-शील वस्तु होइन । वस्तुहरू अस्थायी हुन तर जातिहरू अभौतिक भएकाले स्थायी हुन् । (३) हीगेलले विश्वको व्याख्याको आधारमा नै प्रत्ययवादको समर्थन गरेका छन् । दर्शन झैं विज्ञानको पनि यो विश्वास छ कि विश्वको व्याख्या संभव छ । विश्वको व्याख्याको अर्थ हो— विश्वलाई बोध्यगम्य बनाउने । जब यस विश्वको स्परूप बुद्धिको नियमको अनुकुल छ तब यो मात्र बोधगम्य हुनसक्छ । अतः विश्वको व्याख्याको अर्थ छ—विश्व बौद्धिक नियमहरूबाट संचालित हुन्छ । तसर्थ विश्व बौद्धिक र आध्यात्मिक छ । (४) ग्रीनले विश्वको व्यवस्थित स्वरूपको आधारमा प्रत्ययवादलाई समर्थन गरेका छन् । उनको अनुसार विश्व एउटा समष्टि(System) हो र यसको विभिन्न पदार्थहरू आफैमा सम्बन्द्ध भएर एउटा ईकाइ बनाउँदछन् । विभिन्न तत्त्वहरूलाई खत्म नपारी यिनीहरूमा एकता स्थापित गर्नु नै समष्टिको विशेषता हो । तर यो एकता मन वा अत्माले मात्र स्थापित गर्न सक्दछ । कुनै भौतिक पदार्थले स्वयं कुनै एकता स्थापित गर्न सक्तैन । अतः विश्वको आधार मन वा आत्मा नै हो । अन्यथा विश्वका व्याख्या हुन सक्दैन । (५) Green जस्तै उदेश्यवादी विचारकहरूले पनि यस विश्वको व्याख्या विश्वमा स्थित र व्याप्त एक-रूपता र सामंजस्यता को आधारमा गरेका छन् । विश्वका सबै घटनाहरू विशेष रूपमा क्रमबद्ध हुन्छन् । यसैले यो समरूपता वा सामन्ज-स्यताको व्याख्या, चेतना वा बुद्धिलाई स्वीकार गरेर मात्र हुन सक्दछ । अत विश्व-को आधार बौद्धिक वा चेतन तत्त्व हो तर भौतिक तत्त्व होइन । (६) केही प्रत्ययवादी-हरूले ज्ञानको संभावनाको आधारमा विश्वलाई आध्यात्मिक छ भनी सिद्ध गरेका छन् । जुनज्ञान हामीले प्राप्त गर्छौं त्यो असंदिग्ध हुन्छ र यसलाई कसैले पनि अस्वीकार गर्दैन विश्वको ज्ञान हामीलाई हुन्छ । यसको अर्थ यो छ कि— विश्वमा ज्ञात हुने क्षमता

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छ र यो क्षमता तब संभव छ जब विश्व ज्ञान-प्रक्रिया अनुरूप हुन्छ। ज्ञान निश्चय नै आध्यात्मिक छ यसैले विश्व पनि आध्यात्मिक छ अन्यथा ज्ञान संभव हुँदैन।

(७) प्रसिद्ध अद्वैतवादी शंकराचार्यले पनि प्रत्ययवादलाई समर्थन गरेका छन्। मूल तत्त्वको अर्थ हुन्छ—प्रत्येक समयमा यथार्थ रहनु र सबै वस्तुमा वर्तमान वा विद्यमान रहनु। विश्वका पदार्थहरूलाई हेर्दा हामीले कुनै विशेष पदार्थ जसरी-पानी, माटो आदि-मा यस प्रकारको गुणको अभाव पाउँछौं तर शुद्ध सत्ता (Pure Existence) मा उपरोक्त दुबै गुणहरू विद्यमान हुन्छन्। शुद्ध सत्ताको अर्थ-कुनै वस्तु विशेषको सत्ता होइन तर सत्ता मात्र हो। यो सबै पदार्थमा विद्यमान छ। अतः यो सार्वभौम छ र यसको नास पनि हुँदैन। यदि हामीले यसको अभावको कल्पना गर्‍यौं भने कल्पनाको सत्ता यसबाटसिद्ध हुन्छ। अतः शुद्ध सत्ता परम तत्त्व नै हो जुन चेतनशील छ। हामी आफ्नो मनका विभिन्न मनोवृतिहरू (mental states) लाई चेतना मान्दछौं। मनोदशाहरूमा आफुलाई व्यक्त गर्ने शक्ति पनि छ। जब कुनै मनोदशा-विद्यमान रहन्छ भने यसले आफुलाई व्यक्त गर्दछ। यो शक्ति सबै पदार्थमा छ र यो नै सत्तावान र असत्तावान पदार्थको भेदको कारण हो। जस्तै 'निःसन्तान आमा' आफुलाई व्यक्त गर्न सक्तैन। अतः विश्वको परम तत्त्व शुद्ध सत्ता छ जुन चेतन हो। किनभने निःसन्तान आमाशब्दको उदाहरणबाट यो सिद्ध हुन सक्तैनकि त्यसको अस्तित्व छ। अतः चेतनाले आफुलाई व्यक्त गर्दछ। त्यसैले चेतनको अस्तित्व सिद्ध हुन्छ।

प्रत्ययवादका विभिन्न प्रकारहरू (Kinds) विस्तृत रूपमा पाश्चात्य प्रत्ययवादलाई हामी ३ भागमा विभाजन गर्न सक्दछौ (१) आत्मगत प्रत्ययवाद (२) वस्तुगत प्रत्ययवाद र (ग) निरपेक्ष प्रत्ययवाद।

आत्मगत प्रत्ययवाद-यसको उदाहरण हामी बर्कलेको दर्शनमा पाउँछौं। बर्कलेले सीमित आत्माहरू र प्रत्ययहरूमा मात्र विश्वास गरेका छन्। यिनीहरू बाहेक कुनै वस्तुको अस्तित्व छैन। यस विश्वको सबै वस्तुहरू प्रत्ययको समूह मात्र छन् र प्रत्यय मानसिक छ। जस्तै :—चीनीलाई यसका गुणहरूसित छुट्याएर हेर्न सक्दैनौं किनभने चीनीका जुन गुणहरू छन्—सेतोपन, गुलियोपन र ठोसपन आदि तिनको समूहलाई हामी चीनी भन्दछौं। हामी मानसिक अभ्यास र गलत ज्ञानको कारणले यो बुझ्दछौं कि उपरोक्त गुणहरू बाहेक 'चीनी' नामको कुनै भौतिक पदार्थ छ। बर्कले अनुसार गुणहरू वस्तुगत वा मनसित स्वतन्त्र नभै आत्मगत हुन्छन्। साथै उनले आत्माको अस्तित्वलाई आध्यात्मिक द्रव्यको रूपमा स्वीकार गरेका छन्। बर्कले आत्मगत प्रत्ययवादको आलोचनाको जबाव दिन सफल भएको छैनन् र आफ्नो दर्शनको अन्तिम चरणमा उनले वस्तुगत प्रत्ययवाद तिर पुग्ने प्रयास गरेका छन्। किनभने अनुभवकर्ता को अभावमा ईश्वरले सबै वस्तुहरूलाई हेरी रहेको हुन्छ। अतः सबै वस्तुहरू अनुभव-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कर्त्तामाथि आधारित छन् । यो वस्तुतः वस्तुवाद नै हो ।

वस्तुगत प्रत्ययवाद—यसको उदाहरण हामी प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक Plato मा पाउँछौं । उनले Ideas लाई परम तत्वको रूपमा स्वीकार गरेका छन् । यी Ideas कुनै अनुभवकर्त्तामाथि आधारित छैनन् र यिनका आफ्नो स्वतन्त्र अस्तित्व छ । प्लेटो अनुसार परमतत्व धारणाहरू वा सामान्यहरूको एक समष्टि हो, जसमा प्रत्ययहरू तारतम्यात्मक रूपले व्यवस्थित छन् । प्रत्ययको अर्थ सार-गुण वा सारतत्त्व हो जुन कुनै वर्गका सवै सदस्यहरूमा पाइन्छ । जस्तै—गाईत्व, पशुत्व, आदि । प्रत्यय-हरू सानो र ठूलोको रूपमा परस्पर सम्बन्द्ध छन् । Ideas मध्ये सबैभन्दा उच्च प्रत्ययलाई प्लेटोले "Idea of the good" भनेका छन् । प्रत्ययहरू सर्वव्यापी, एकरूपात्मक, अपरिवर्तनशील, अनाशवान, सारतत्त्व, पूर्ण, देशकलातीत र बौद्धिक छन् । यसकारणले प्लेटोको दर्शन वस्तुगत प्रत्ययवाद हुन गएको छ ।

(३) निरपेक्ष प्रत्ययवाद (Absolute Idealism) यो कुनै विशेष प्रकारको प्रत्यय-वाद होइन । यो वस्तुगत प्रत्ययवादको एउटा विकसित रूप हो । निरपेक्ष सत्ताको अर्थ हो त्यो सत्ता जुन कुनै प्रकारको सीमा, शर्त र निर्भरतासित स्वतन्त्र छ र जुन सबै वस्तुहरूका मूलभूत र अनिवार्य आधार हो । "The all pervading, independent, unconditioned and necessary principle of all things[3] भने निरपेक्ष बुझिन्छ ।

निरपेक्ष अध्यात्मवादको उदाहरण हामीले Hegel को दर्शनमा पाउँछौं । उनको अनुसार परम-तत्त्व Reas on or Idea or Spirit हो जुन असीम र सार्वभौमका साथै निरपेक्ष पनि छ । कुनै अबौद्धिकतत्त्व सत्य छैन । अतः उनले भनेका छन्—"Real is rational and rational is real'[4] । Absolute reason अमूर्त र रीतो छैन । यसमा विभिन्न धारणाहरू छन् जुन आफैं सम्बद्ध छन् । साथै यो सक्रिय, गतिशील र विकासशील छ र यसमा विरोधको (Contrast) पनि समावेश भएको छ ।

'Reason' को आफ्नो अस्तित्व छ । यो कुनै विचारकसंग सम्बन्धित छैन र यसको विकास द्वन्द्वात्मक-पद्धतिबाट भएको छ । हीगेलको अनुसार धारणाहरूमा अन्त-र्विरोध (Internal opposition) ले गर्दा एउटा धारणा जुन प्रवल हुन्छ त्यो Thesis 'वाद' हो भने त्यसको विरोधी धारणालाई 'प्रतिवाद' भनिन्छ । दुवैको समन्वयबाट तेश्रो धारणा 'समन्वय' 'Synthesis' उत्पन्न हुन्छ । विकासको क्रममा अन्तिम धारणा Obsolute spirit हो । Ultimate reality सम्पूर्ण एकता हो जसमा सम्पूर्ण विचार र अस्तित्वहरू समाविष्ट भएका छन् ।

ब्रैडले (BRADLEY):—हीगेलको प्रत्ययवादको विकास ब्रैडलेको प्रत्ययवादमा भएको छ । हीगेलले बुद्धि वा विचारलाई मात्र परम तत्त्व मानेका छन् । तर ब्रैडलेले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसमा भावना र इच्छालाई पनि समावेश गरेका छन्। उनको अनुसार विचारको विषय सत्ता र अस्तित्व हो र यो पूर्ण छ। उसमा विचार एक तत्व मात्र हो। अत: ब्रँडलेको अनुसार विचारबाट जुन ज्ञान प्राप्त हुन्छ त्यसबाट परमतत्त्वमो सम्पूर्ण ज्ञान हुँदैन र हाम्रो ज्ञान आंशिक र अपूर्ण रहन्छ। परम तत्त्वको सम्बन्धमा ब्रँडलेको भनाई छ कि "Reality does not contradict itself." परम तत्त्व आफूलाई विरोध गर्दैन वा परम तत्त्वमा अन्तर्विरोध छैन। अथात् जुन वस्तुमा आन्तरिक विरोध हुन्छ त्यो प्रतीति मात्र हो र त्यो परम तत्त्व होइन। परम तत्त्व स्वत: पूर्ण र स्वत: तर्कयुक्त छ। प्रतीतिमा जुन अनेकता देखिन्छ त्यसमा Unity र Self-Consistentcy पनि छैन्। Reality एउटा 'System' हो जसमा वस्तुहरू क्रमबद्धताको आधारमा वसिरहेका हुन्छन्। ब्रँडलेको अनुसार परम तत्त्व वा परम सत्ताको विषय अनुभव हो अर्थात् अनुभव नै 'परम सत्ता' हो। ब्रँडलेको शब्दमा : "Reality is an all comprehensive and harmonious sentient experience, above all ideality, external or inteanal."[5]

काण्ट :—काण्टको अनुसार ज्ञान अतिन्द्रिय वा अनुभवातीत (Transcendental) छ तर अतीन्द्रिय भएता पनि ज्ञानको सामग्री इन्द्रिय अनुभव माथि निर्भर छ किनकि इन्द्रिय संवेदन इन्द्रिय अनुभवबाट मात्र प्राप्त हुन्छ। अत: ज्ञान अनुभूत वस्तुहरू (Phenomena) को मात्र हुन्छ र परमार्थहरू(Nounana) को ज्ञान संभव छैन। काण्ट अनुभवको संदर्भमा यथार्थवादी Empirically Realist थिए र अनुभवातीतको संदर्भमा प्रत्ययवादी (Transcerdentally Idealist) थिए। काण्टको यथार्थवाद उनको यस विचारमाथि आधारित छ कि वस्तुहरूको ज्ञातासित छुट्टै आफ्नो अस्तित्व छ तर ज्ञानको लागि अनुभव माथि आधारित भएकोले उनको दर्शन प्रत्ययवादी हुन गएको छ। ज्ञान-प्रक्रियामा मस्तिष्कसित सम्बन्धीत धारणाहरू र प्रत्ययहरूको ठूलो महत्व रहेकोले उनको दर्शन प्रत्ययवादतिर ढल्किएको पाइन्छ।

शापेनहावर (Schopenhaur)—शापेनहावरले आफ्नो प्रत्ययवादलाई काण्टको आध्यात्मवादी सिद्धान्तमाथि आधारित गरेका छन्। शापेनहावर अनुसार यो विश्व चरम वा निरपेक्ष इच्छा (Absolute Will) को बाहिरी अभिव्यक्ति हो। यो विश्वमा देखावटी वा अनुभूत सत्य (Phenomenon) वा विचार होइन। काण्टको इच्छाको श्रेष्ठताको सिद्धान्तलाई स्वीकार गर्दै उनले इच्छालाई आत्माको स्वाभाविक आश्यक गुण माने। बुद्धि इच्छाको अधीन छ वा अन्तर्गत रहन्छ। जुनकिसिमले शरीर व्यक्तिको इच्छाको अभिव्यक्ति हो उस्तै यो विश्व पनि परम इच्छाको बाहिरी रूप हो। शापेनहावरले इच्छालाई अचेतन स्वीकार गरेका छन् र यसको आत्म चेतना मानिसबाट प्राप्त हुन्छ। अत: प्रकृतिको आधार चेतना हो तर त्यो प्रकृतिमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अचेतन रूपमा रहन्छ किनभने उसको अभिव्यक्ति भइराखेको छैन ।

पूर्वीय दर्शन—ऋग्वेदमा अनेक देवताहरूको नाम उल्लिखित छन्, जस्तै अग्नि, इन्द्र, रूद्र आदि । ऋग्वेदमा यिनीहरूको ठूला ठूला कार्यहरूको वर्णनको साथै यिनको कृपा र सहायताको लागि प्रार्थनाहरू पनि छन् । यसको साथै यिनीहरूलाई खुशी पार्नका लागि यज्ञ र होम गर्ने वर्णन पनि छ । यस कालमा विभिन्न देवताहरूले विभिन्न Natural Phenomena (आगो, पानी, वर्षा) को प्रतिनिधित्व गरिएका छन् । ऋग्वेदमा यस्तो पनि उल्लेख भएको पाइन्छ कि परम तत्त्व एक छ र यसका विभिन्न अभिव्यक्तिहरू पनि छन् ।

उपनिषद् कालमा ईश्वर भन्दा बढी महत्व मनुष्यको आत्मामाथि पर्न गयो । आत्माको आन्तरिक र वाह्य विश्लेषणको आधारमा वास्तविक सत्यतालाई पत्ता लगाउने प्रयास पनि भएको छ । शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदि सबै परिवर्तनशील छन् । चेतना आत्मामा संधै आवश्यक गुण (Permanent essence) को रूपमा विद्यमान छ । वास्तविक आत्मा Pure self नै हो र यो असीमित छ ।

उपनिषद्मा परम तत्त्वको लागि २ वटा शब्दहरू प्रयोग भएका छन्ः— ब्रह्म र आत्मा । वास्तवमा पूर्वीय दर्शनको आधार नै यी दुवै हुन् । वाह्य जगतको मुख्य स्रोत 'ब्रह्म' र 'आत्मा' मनुष्यको आन्तरिक जगत्को स्रोत हो । यी दुवै समानार्थक छन् । यी दुवैको प्रयोग यस विश्वको etetnal source को रूपमा र मानवपयोगी ज्ञानको सन्दर्भमा हुन्छ ।

ब्रह्म र विश्वको सम्बन्धमा उपनिषद्को भनाई के छ भने आत्मा वा ब्रह्म सत्य हो विश्व भ्रम मात्र हो । भ्रमले मात्र यस विश्वको सत्ता देखिन्छ तर यो जगत् सत्य होइन । यस विश्वको व्याख्याको लागि विश्वका विभिन्न पदार्थहरूको तुलना सुनको गहनासित गरिएको छ । जुन प्रकार सबै विभूषणहरूको आधार सुन भएकोले समान हो तर आकारमा मात्र विभेद छ । त्यसै प्रकार सम्पूर्ण वस्तुहरू हेर्नमा फरक देखिन्छ । तर सबै चेतनमय नै हुन् । यस प्रकार उपनिषद्को सारांश तत्त्वमसि(**Thou art that**-तँ = आत्मा र that = ब्रह्म)को रूपमा व्यक्त गरिएको छ । अर्थात-जब मानिसलाई यो ज्ञान हुन्छ कि त्यो ब्रह्म (सच्चिदानन्द) हो अनि उसलाई मोक्ष प्राप्त हुन्छ । अतः यस विश्वको अधार ब्रह्म भएकोले उपनिषदिक दर्शन आध्यात्यवादी नै हो ।

बौद्ध दर्शनः— बौद्ध दर्शनको योगाचारमतको अनुसार मस्तिष्क नै परम तत्त्व हो । यसैले यस मतलाई 'विज्ञानवाद' पनि भनिन्छ । मस्तिष्क चेतना-प्रवाह हो । साथै विभिन्न मानसिक अवस्थाहरूको योग पनि हो । चेतना बाहेक कुनै भौतिक जगत्, ईश्वर वा आत्माको अस्तित्व छैन । जुन वस्तु हामीलाई भौतिक बुझ्नमा आउँछ त्यो मनको प्रत्यय मात्र हो । वाह्य वस्तुको अस्तित्वको पुष्टि हुन सक्तैन किनभने कुनै वस्तु त्यस वस्तुको चेतनासित बेग्लै छैन । जस्तैः— नीलो रंग र नीलो रंगको चेतना एकै छ भने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दुवैको बेग्लै अस्तित्वको अनुभव हुँदैन। अर्को उदाहरण—कुनै दोषयुक्त-दृष्टि भएको व्यक्तिले एउटा चन्द्रमालाई २वटा देख्दछ। कुनै वस्तुकोज्ञान त्यसवस्तुको चेतनामा नभए-कोले ज्ञान प्राप्त हुन सक्तैन। यस मतको समानता Berkeley को दर्शनसंग बढी मिल्न आउँछ तर फरक के छ भने Berkeley ले स्थायी द्रव्यको रूपमा आत्मा र ईश्वरको अस्तित्व स्वीकार गरे र योगाचारमतले चेतनालाई। अर्थात् यस विश्वको आधार चेतना—प्रवाह मात्र हो।

अद्वैत वेदान्त—शंकराचार्यको अनुसार परम तत्त्व ब्रह्म हो। जुन सत् (existence), चित्(Consciousness), र आनन्द (Bliss) हो। परम तत्त्व चेतन छ, यसैले शंकर प्रत्य-यवादी हुन्। 'ब्रह्म' एउटा अनन्त, निर्गुण र निरपेक्ष सत्ता र शुद्ध एकता पनि हो। शंकरको अनुसार यस विश्वको सत्ता व्यावहारिक दृष्टिकोणमा मात्र छ। U!timate (परमार्थिक) दृष्टिकोणमा छैन। यो विश्व देखावटी (appearance) मात्र हो र हेर्नमा सत्य देखिन्छ। यस भ्रमको कारण अविद्या हो। यसको व्याख्या उनले डोरीबाट सर्पको भ्रमको उत्पत्तिको रूपमा गरेका छन्। त्यस्तै ब्रह्म हामीलाई विश्व प्रतीत हुन्छ। जब ब्रह्मको ज्ञान हुन्छ तब विश्वको सत्ताको अज्ञान समाप्त हुन्छ।

विशिष्टाद्वैत— रामानुजको दर्शन अनुसार ब्रह्म नै 'परमतत्त्व' हो। ब्रह्म निर्गुण छैन। उपनिषद्मा ब्रह्मलाई निर्गुणको रूपमा वर्णन गरिएको छ। त्यसको अर्थ रामानुजले अपूर्ण गुणहरूबाट मुक्त वा रहित मानेका छन्। उनी अनुसार ब्रह्म नै ईश्वर हो र त्यसमा सत्य, ज्ञान र आनन्द सबै छन्। ईश्वर अपरिवर्तनशील, अनन्त, सर्वज्ञानी, सर्वशक्तिमान र असीमित छ। साथै सबै अचेतन, भूत, चेतन, आत्मा सबैलाई यसले आत्मसात गरेको छ। यसरीईश्वरमा चित् (Conscious)र अचित् Unconscious दुवै तत्त्वहरू विद्यमान छन्। यसकारण यो विश्व पनि वास्तविक छ। यस दृष्टिकोणले हेर्दा रामानुजको दर्शन पूर्ण प्रत्ययवादी दर्शन होइन। तर दुवैको आधार ब्रह्म भएकोले हामी यस मतलाई 'प्रत्ययवादी' भन्न सक्छौं। रामानुजले चेतन र अचेतनको तुलना आत्मा र शरीरसंग गरेका छन्। जुन किसिमले आत्मा शरीरलाई नियन्त्रित गर्दछ, त्यस्तै किसिमले चेतनले अचेतनलाई।

श्री अरविन्द—श्री अरविन्दले आफ्नो दर्शनलाई प्रतिपादन गर्नु भन्दा अगाडि भौतिक-वादलाई २ वटा आधारमा खण्डन गरेका छन्:— (१) सर्वप्रथम जबसम्म चेतन अचे-तनमा कुनै न कुनै रूपमा विद्यमान हुँदैन तबसम्म अचेतनबाट चेतनको विकास हुन सक्तैन। अर्थात् कार्यकारणमा कुनै न कुनै मात्रामा विद्यमान हुनै पर्छ।

(२) दोस्रो तर्क के छ भने यस विश्वमा जुन विशेष किसिमको सुव्यवस्था देखिन्छ त्यसको व्याख्या कुनै अचेतन तत्त्वबाट हुन सक्तैन। अतः परम तत्त्वको रूपमा चेतन वा आत्मालाई स्वीकार गर्नु पर्दछ। श्री अरविन्दको अनुसार परम तत्त्व—असीमित,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अनिर्मितको साथै गतिशील तथा क्रमवद्ध एकरूपता छ । यसमा जड देखि मस्तिष्कसम्म सबै विद्यमान छन् । परम-तत्वका ८ वटा पक्षहरू Poises छन्:—Matter, Life, Psyche, Mind, Supermind, Bliss, Consciousnessforce & existence यी ८ वटालाई हामी matter देखि परम तत्वसम्मको विकासको पक्षहरूको रूपमा भन्न सक्छौं । मानिसमा Matter, Life र Mind परम तत्वको अभिव्यक्तिको रूपमा छन् र साथै आत्मा पनि छ जुन अन्य तीनैमा परिवर्तन भए तापनि अपरिवर्तन-शील रहन्छ । विकासको प्रक्रियामा ईश्वर सत्,Consciousness force, bliss र Supermindको माध्यमवाट विश्वतिर तल ओर्लिन्छ । त्यस्तै मानिस Matter, Life, Psyche Mind बाट ईश्वरतिर विकसित भएर जान्छ । अतः यस विश्वको व्याख्या अरविन्दले विकासवादी ढंगवाट गरेका छन् । परमतत्त्व सच्चिदानन्द भएको उनलाई 'प्रत्ययवादी' भनिन्छ ।

मूल्याङ्कन—(१) प्रत्ययवादको मुख्य समस्या यस भौतिक जगत्को व्याख्या हो । चेतनशील वा चेतनाबाट अचेतन पदार्थको उत्पति कसरी हुन्छ भने प्रश्न मुख्य छ । विश्वको व्याख्या गर्नको लागि Berkeley ले भौतिक वस्तुलाई प्रत्यय मात्र मानेका छन् । वस्तुहरू गुणहरूको समूह हुन् । साथै उनले प्रत्ययको उत्पत्तिको कारणको रूपमा ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन् । Berkeley आफैं अनुभववादी भएता पनि अनुभवातीत ईश्वरमा विश्वास गरेका छन् । तर भौतिक द्रब्य अनुभूत भएता पनि उनले मानेनन् ।

(२) Green को अनुसार विश्वलाई व्यस्थित गर्नको लागि एउटा परम तत्त्वको आवश्यकता पर्दछ जुन 'आत्मा' हो । वस्तुहरूमा विशेष क्रमले आत्माले सम्बन्ध स्थापित गर्दछ । अर्थात् आत्मा बाहेक अन्य पदार्थको पनि अस्तित्व छ । अतः प्रत्यय-वादको पुष्टि हुँदैन कि 'आत्मा' एक मात्र परम सत्ता हो ।

(३) हीगेल र उनका अनुयायीहरूले ज्ञानको सम्भावनाको आधारमा विश्वलाई ज्ञान-स्वरूप स्वीकार गर्ने प्रयास गरेका छन् । यस सम्बन्धमा यो प्रश्न उठ्दछ कि यदि विश्व आध्यात्मिक छ भने त्यो भौतिक किन देखिन्छ ? यस कुराको सन्तोषप्रद जवाफ उनीहरूले दिएका छैनन् । यस सम्बन्धमा अर्को कुरा के छ भने भौतिक जगत्को अनुभव हामीलाई हुन्छ र हामी यो पनि हेर्दछौं कि भौतिक पदार्थको विशेषता विस्तार हो र चेतना विस्तार शून्य । अत; विस्तार हीन तत्त्वबाट विस्तारयुक्त पदार्थको उत्पत्ति असम्भव छ ।

(४) उद्देश्यवादीहरूको भनाई यो छ कि विश्वको विकास एउटै क्रममा भैरहेको छ । यसको कारण आध्यात्मिक शक्ति हो । यस सम्बन्धमा आलोचकहरूको तर्क के छ भने हामीले यो भन्न सक्छौं कि विश्वमा सामन्जस्य छ र यसको लागि बुद्धि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आवश्यक छ। तर यसबाट यो सिद्ध हुँदैन कि यस सामन्जस्यताको लागि एक मात्र बुद्धिको आवश्यकता छ।

(५) प्रत्ययवादको आलोचना केही प्रत्ययवादीहरूले आफैं गरेका छन्। यिनीहरु मध्ये शंकराचार्यको आलोचना उल्लेखनीय छ। उनले योगाचार मतलाई (आत्मगत प्रत्ययवाद) आलोचना गरेका छन्। वाह्य जगत्को प्रत्यक्ष ज्ञान हामीलाई हुन्छ भने यसको सत्तालाई हामी कसरी अस्वीकार गर्ने? साथै यदि प्रत्यक्षलाई अस्वीकार गर्यौं भन्ने मनोदशाहरूलाई कसरी स्वीकार गर्ने? र यदि बाहिरी विश्वलाई स्वीकार गर्यौं नभन्ने प्रत्ययहरू बाहीरी वस्तुहरूका प्रतिनिधि हुन् भन्ने विचारलाई कसरी प्रमाणित मान्ने।

उपरोक्त आलोचनाहरूलाई ध्यानमा राखी हामी यो भन्न सक्छौं कि चेतनबाट अचेतनको उत्पत्ति त्यत्तिकै असम्भव छ जत्तिकै अचेतनबाट चेतनको। तर यस सम्बन्धमा शंकरको मत तर्कपूर्ण देखिन्छ। किनभने उनको अनुसार परम-तत्व-चेतनशील, एकता र अनन्त छ। यसको विपरित भौतिक जगत् Ultimate छैन। किनभने यो अनेकात्मक, परिवर्तनशील र सीमित छ। अतः यो विश्व सत्य छैन। तर देखावटी मात्र हो। जुन किसिमले डोरीको सत्य ज्ञान भएपछि अनुभूत सर्पको अज्ञान नष्ट हुन्छ त्यस्तै ब्रह्मको ज्ञान प्राप्त हुने बित्तिकै विश्वको भ्रम नष्ट हुन्छ।

द्वैतवाद (Dualism)

द्वैतवाद पनि परम तत्त्वको स्वरूप सम्बन्धी अर्को सिद्धान्त हो। जस अनुसार परम तत्त्वको स्वरूपमा द्वैत छ। द्वैतवादको सम्बन्ध परम तत्त्वको प्रकृति र संख्या दुवै सित छ। प्रकृतिको संम्बन्धमा द्वैतवादको अनुसार परम तत्वको स्वरूपमा द्वैत छ अर्थात् परम तत्त्वमा— चेतन र अचेतन दुवै तत्त्वहरू छन्। परम तत्वको संख्याको सम्बन्धमा द्वैतवाद अनुसार परम तत्वको संख्या २ वटा छ, एक वा अनेक होइन। अतः द्वैतवाद एकवाद (Monism) र अनेकवाद (Pluralism) को विरोधी मत हो। द्वैतवादलाई दुई भागमा बाडिन्छः—

(१) गुणात्मक द्वैतवाद (Qualitative Dualism)

(२) संख्यात्मक द्वैतवाद (Numerical Dualism)

गुणात्मक द्वैतवादले परम तत्त्वलाई गुणात्मक रूपमा दुई वटा मानेका छ र संख्यात्मक द्वैतवादले परम तत्त्वलाई संख्यात्मक रूपमा दुई वटा मानेको छ।

भौतिकवादले सम्पूर्ण विश्व र सम्पूर्ण वस्तुहरूको उत्पत्तिको व्याख्या मात्र जडबाट गर्ने प्रयास गरेको छ। त्यस्तै प्रत्ययवादले चेतन तत्त्वको आधारमा यस विश्वको व्याख्या गरेको छ। तर दुवैले विश्वको व्याख्या संन्तोषप्रद ढंगले गरेका छैनन्। द्वैतवादको विचार परम तत्त्व चेतन र अचेतन दुवै छ। यसबाट यस विश्वको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्याख्याको समस्या समाधान केही हदसम्म भैरहेको देखिन्छ। व्यापक दृष्टिकोणले यसलाई २ भागमा विभाजन गर्न सकिन्छः—

(१) अदार्शनिक द्वैतवाद (Unphilosophical Dualism) र (२) दार्शनिक द्वैतवाद (Philosophical Dualism)।

(१) अदार्शनिक द्वैतवाद (Unphilosophical Dualism)-यस अनुसार परम तत्त्व दुई वटा छन्। यस मत अनुसार परम तत्त्वको सम्बन्धमा जुन हाम्रो दृष्टिकोण छ त्यसको आधार अनुभव मात्र हो, बौद्धिक व्याख्या र छलफल होइन। साधारण व्यक्तिहरूले पनि आफ्नो दैनिक जीवनको अनुभवको आधारमा चेतन र जीवनहीन शुभ र अशुभ आदिको तुलनाको आधारमा द्वैतवादमा विश्वास गर्दछन्। यसलाई लोकप्रिय द्वैतवाद पनि भनिन्छ। यस्तो विश्वास वा ज्ञानको कुनै तार्किक र बौद्धिक आधार नभएकोले यसलाई दर्शनशास्त्रको क्षेत्रमा मान्यता प्राप्त छैन।

(२) दार्शनिक द्वैतवाद (Philosophical Dualism):— यो द्वैतवाद अदार्शनिक द्वैतवाद जस्तै हो। अर्थात् दुवैको निष्कर्ष समान नै छ कि परम तत्त्व दुई वटा छ। तर यसको आधारमा बौद्धिक चिन्तन र तार्किक विवेचना हो। संख्याको सम्बन्धमा दार्शनिकहरूमा मत भिन्नता छ। तर परम तत्त्वको गुणको सम्बन्धमा एक मत छ कि परम तत्त्वमा चेतन र अचेतन दुवै गुण विद्यमान छन्। यसर्थ यसलाई ३ भागमा बाँड्न सकिन्छः—

(१) प्रकृतिमा द्वैत र संख्यामा एकत्व (२) प्रकृति र संख्या दुवैमा द्वैत र (३) प्रकृतिमा द्वैत र संख्यामा अनेकत्व।

(१) प्रकृतिका द्वैत संख्यामा एकत्व भएको द्वैतवादको उदाहरण पूर्वीय दर्शनमा रामानुजको दर्शनमा पाइन्छ। रामानुज अनुसार परम-तत्त्व-ब्रह्म वा ईश्वर नै हुन्। परम तत्त्वमा चित र अचित (चेतन र अचेतन) दुवै विद्यमान छन्। अतः अचेतनबाट भौतिक पदार्थको र चेतनाबाट चेतनशील पदार्थको उत्पति भएको छ। यस मतलाई गुणात्मक द्वैतवाद र संख्यात्मक एकवाद पनि भनिन्छ। रामानुजको अनुसार चेतन र अचेतनको भेद स्वगत (आन्तरिक) भेद हो। यो जातीय वा विजातीय भेद होइन। विजातीय भेद भन्नाले गाई र घोडाको बीच रहेको भेद बुझिन्छ र जातीय भेद भन्नाले एक गाईको अर्को गाईसंग रहेको भेद बुझिन्छ र स्वतग भेद भन्नाले एक अंग र अर्को अंगमा रहेको भेद बुझिन्छ।

(२) प्रकृति र संख्या दुवैमा द्वैतको उदाहरण प्लेटो र अरिस्टोटलको दर्शनमा पाइन्छ। प्लेटो अनुसार प्रत्ययहरू (ideas) सत्य छन् र यिनीहरूमा सबभन्दा उच्च शुभ (good) को प्रत्यय हो। यो पूर्णतः स्वतन्त्र, सर्वव्यापी र सबै प्रत्ययहरूको आधार हो "The Supreme idea, he tells us is the good. this, as being the

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ultimate reality is the ground of all other ideas."[6] यसको साथै उनले जडको अस्तित्वमा पनि विश्वास गरेका छन् । जुन गुण रहित र आकार रहित छ । शुभको प्रत्यय शुद्ध शुभ, सनातन र पूर्ण हो भन्ने जड अशुभ र अपूर्ण हो । जड माथि प्रत्ययको छाप वा प्रभावबाट वस्तुको उत्पत्ति हुन्छ । यसैले Plato को दर्शनलाई विद्वानहरूले 'द्वैतवाद' भनेका छन् । यसैगरी Aristotle को दर्शनलाई पनि द्वैतवादको अर्को उदाहरण मान्न सकिन्छ । उनको अनुसार Form र Matter दुई वटा परम तत्त्व छन् । कुनै वस्तुको ४ वटा कारणहरू हुन्छन् । उदाहरणार्थ माटोको गाग्रोको निर्माणलाई हेरौं ।

गाग्रोको (a) Efficient Cause निमित्त कारण वा कर्ता भन्नाले कुमाले बुझिन्छ जसले कार्य गर्दछ । (b) गाग्रोको उत्पादन कारण Material Cause माटो हो । (c) गाग्रोको आकारिक कारण Formal Cause— कुमालेको मस्तिष्कमा रहेका आकार सम्बन्धी विचारहरू हुन् र गाग्रोको (d) Final Cause अन्तिम कारण वा लक्ष्य कारण गाग्रो निर्माणको उद्देश्य नै हो जसबाट प्रेरित भएर कुमालेले गाग्रोको निर्माण गर्दछ । वास्तवमा निमित्त कारण, आकारिक कारण र अन्तिमकारणको सम्बन्ध मुख्य रूपमा वस्तुको आकारसित भएकोले तीनैलाई स्वरूपको अन्तर्गत राख्न सकिन्छ । अतः दुईवटा तत्त्व हुन जान्छन्— आकार (Form) र जड (Matter) । 'आकार' विचार स्वरूप भएकोले यो सार्वभौम र जड विशेष छ । अतः उनको दर्शन पनि 'द्वैतवाद' हुन गएको छ ।

(३) प्रकृतिमा द्वैत र संख्यामा अनेकत्व- यसको उदाहरण पूर्वीय दर्शनको सांख्यमतमा पाइन्छ । सांख्य अनुसार पुरुष र प्रकृति दुईवटा परम तत्त्व छन् । यी दुवैको समन्वयबाट विश्वको सृजना भएको छ । साथै दुवै स्वतन्त्र, कारण रहित, अनन्त र विश्वको आधार छन् साथै दुवैको प्रकृति वा स्वरूप भिन्नै छ । प्रकृति—भौतिक र अचेतन छ भने पुरुष—चेतन र अभौतिक छ । प्रकृतिमा संधै परिवर्तनशील रहेने क्षमता छ र पुरुष अपरिवर्तनशील र निष्क्रिय छ । प्रकृति एक र पुरुष अनेक छन् । दुवैको संयोगबाट विकास प्रक्रियाको आधारमा वस्तुहरूको निर्माण हुन्छ । प्रकृतिमा सत्व, रज्, तम् तीनवटा गुणहरू छन् र यिनैमा परिवर्तन भएर विकासको क्रमले विभिन्न वस्तुहरूको उत्पत्ति भएको छ । पुरुष र प्रकृतिको सम्बन्धबाट वस्तुहरूको निर्माण उसै रूपमा हुन्छ जुन रूपमा एउटा लङ्गडो र एउटा अन्धोले पारस्परिक सहयोगबाट कुनै जङ्गल पार गर्दछन् । पाश्चात्य दर्शनमा एनेक्जागोरसले पनि चित् शक्ति र जडलाई परम तत्त्व मानेका छन् । जड अनेक छ तर चित् शक्ति एक ।

ज्ञानशास्त्रीय द्वैतवाद— ज्ञानमा ज्ञाता र ज्ञेयको बीचमा सम्बन्ध स्थापित हुन्छ । यसैले कुनै कुनै दार्शनिकहरूले ज्ञाता र ज्ञेयको छुट्टाछुट्टै अस्तित्व स्वीकार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरेका छन्। यसकारण यसलाई Epistemological Dualism भनिन्छ। प्रत्यय-वादीहरूले यी दुबैमा द्वैत स्वीकार गरेका छैनन् तर वस्तुवादीहरू Realists ले यी दुवैको छुट्टै अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन्।

धार्मिक द्वैतवाद— विश्वका प्रमुख धर्महरू हिन्दू, ईसाई र इस्लाममा पनि द्वैतवादको केही अंश देखिन्छ। हिन्दू धर्ममा पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरक आदिको व्यवस्था-बाट द्वैतवादको केही बोध हुन्छ। त्यस्तै ईशाई धर्ममा ईश्वर र शैतान (Satan), Good & Evil मा द्वैतवाद पाइन्छ। त्यस्तै इस्लाममा पनि अल्लाह र ईवलिशको द्वैत पाइन्छ। Zorastrianism मा पनि परम तत्त्व 'Ahura Mazda' भन्ने छ। यो सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान छ र यसमा सृष्टिको क्षमता पनि छ। यसको विपरित अर्को सत्ता पनि छ जसलाई 'Ahriman' भनिन्छ। तर यो ईश्वरबाट उत्पन्न भएको छ। अतः यसलाई 'पूर्ण द्वैतवाद' भन्न सकिंदैन। केही विचारकहरूको अनुसार देकार्त्तले मस्तिष्क र शरीरको द्वैतवादलाई स्वीकार गरेका छन्। तर यो संगतपूर्ण छैन। किनभने परम तत्त्व Substance को रूपमा ईश्वर नै हो। अतः यो एकवाद हो, द्वैतवाद होइन। द्वैतवादीहरूले आफ्नो मतको समर्थनमा केही तर्कहरू प्रस्तुत गरेका छन्:—

(१) द्वैतवादको पुष्टि अनुभवबाट भएको देखिन्छ। किनभने अनुभवबाट हामी जड र मस्तिष्क वा चेतन दुवैको छुट्टै अस्तित्वलाई हेर्दछौं।

(२) जड र चेतन दुबै विपरित र विरोधी तत्त्वहरू हुन्। यसैले दुवैलाई छुट्टै परम तत्त्वको रुपमा स्वीकार गरेमा भौतिक र अभौतिक पदार्थहरूको व्याख्या सजिलो हुन सक्दछ। तसर्थ दुवैलाई परम तत्त्व स्वीकार गर्नु उचित देखिन्छ।

(३) सांख्य दर्शनले प्रकृतिको अस्तित्वलाई एउटा असीमित कारणको रूपमा स्वीकार गरेको छ। जुनसुकै वस्तुहरूलाई हामी हेर्दछौं ती सिमित र अन्योनाश्रित छन्। अतः सांख्यले असीमित, self-caused प्रकृतिलाई स्वीकार गरेकोछ। विभिन्न वस्तुहरूको उपयोगको लागि कुनै चेतबशील तत्त्वको आवश्यकता पर्दछ, त्यो पुरूप हो। यसर्थ सांख्य दर्शनका विभिन्न तर्कहरूको आधारमा द्वैतवादको पुष्टि हुन्छ।

(४) मनोविज्ञान, शरीर विज्ञान, भौतिक शास्त्र आदिले अनुसंधानको आधारमा दुवैको छुट्टै अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दछन्।

(१) **मूल्यांकनः—** द्वैतवादको आधार अनुभव भएकोले यो तर्किक दृष्टिकोणले सन्तोषप्रद हुन सक्तैन। किनभने अनुभवको आधारमा हामीलाई कहिले काहीं गलत ज्ञान पनि प्राप्त हुन्छ। अतः अनुभवको आधारमा यसलाई मात्र मान्न सकिंदैन।

(२) जड र मस्तिष्क यी दुई विपरित तत्त्व भएकाले यिनीहरूमा आपसी विरोध छ। अतः दुवैमा सहयोगको आधारमा विश्वको व्याख्या गर्न गाह्रो देखिन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(३) सांख्यका पुरुष र प्रकृतिवाट, Plato का प्रत्यय र जडबाट, Aristotle को आकार र जडवाट विश्वको व्याख्या सन्तोषप्रद छैन। किनकि विपरित तत्त्वमा सहयोग हुनु अस्वाभाविक देखिन्छ।

(४) आधुनिक विकासवादले यस कुराको पुष्टि गरेको छ कि चेतनाको विकास सृष्टिको क्रममा धेरै पछि भएको छ। शुरुमा भौतिक पदार्थ मात्र थियो। अतः द्वैतवाद अमान्य छ।

(५) ज्ञाता र ज्ञेय छुट्टाछुट्टै छन् भने यिनीहरूवाट ज्ञान कसरी प्राप्त हुन सक्दछ? किनकि ज्ञानको आधार दुवैको सम्बन्ध नै हो। यदि ज्ञान सम्भव छ भने दुवैको छुट्टाछुट्टै अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नु हुँदैन।

तटस्थवाद (Neutralism)

तटस्थवादको अनुसार परम तत्त्व न त जड छ न त चेतन। यो दुवैसित भिन्नै अर्को पदार्थ छ जुन चेतन वा अचेतन छैन। भौतिकवादको त्रुटि के छ भने यसले भौतिक तत्त्वको आधारमा अभौतिकको व्याख्या गर्ने प्रयास गरेको छ। त्यस्तै प्रत्ययवादले चेतनको आधारमा अचेतनको व्याख्या गर्ने प्रयास गरेको छ। यी दुवैको (भौतिकवाद + प्रत्ययवाद) दोषबाट मुक्त हुनको लागि तटस्थवादले एउटा अर्को किसिमको व्याख्या प्रस्तुत गरेको छ।

तटस्थवाद अनुसार जड र चेतन दुवै समान रूपमा सत्य छन् र एक अर्कामाथि आश्रित छैनन्। यी दुवैमा जुन भेद छ त्यो आकारिक (Structural) भेद हो, तर तत्त्वको (Stuff) भेद छैन। यी दुवैको उत्पत्ति एउटा तटस्थ तत्त्ववाट भएको छ। अतः जड र मस्तिष्क परम वा चरम तत्त्व छैनन्। तटस्थ रूपी परम तत्त्वको प्रकृतिको सम्वन्धमा तटस्थवादीको भनाई के छ भने यो गुणात्मक दृष्टिकोणले एक छ र संख्यामा अनेक। तटस्थतत्त्वहरूमा जब एक किसिमको सम्वन्ध स्थापित हुन्छ भने जडको उत्पत्ति हुन्छ र जब अर्को किसिमको सम्बन्ध हुन्छ भने चेतनशील पदार्थको उत्पत्ति हुन्छ। अतः जड र चेतनमा तात्विक भेद छैन, स्वरूप वा आकारको भेद मात्र छ। जस्तैः—जुन प्रकारले हामी सोझो रेखाबाट त्रिकोण वा चतुष्कोण बनाउन सक्छौं। यी दुवैमा तात्त्विक भेद छैन आकारिक भेद मात्र छ। किनभने दुवैको रचना सोझो रेखाहरूबाट नै भएको छ।

तटस्थवाद, भौतिकवाद, प्रत्ययवाद र द्वैतवादसित भिन्न एउटा विकसित सिद्धान्तको रूपमा देखिन्छ। किनभने भौतिकवाद र प्रत्ययवादले एकांगी सिद्धान्तहरूको रूपमा विश्वको व्याख्या सन्तोषप्रदढंगले गरेका छैनन्। त्यस्तै द्वैतवादले पनि विश्वको व्याख्या सन्तोषपूर्ण ढंगले गरेको छैन। किनभने चेतन र अचेतन दुवै विरोधी तत्त्व भएकाले दुवैको पारस्परिक सम्बन्धको व्याख्या गर्न गाह्रो छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसैकारण उपरोक्त त्रुटिहरूलाई हटाई वा ध्यानमा राखी जड र मस्तिष्कको भेदलाई मौलिक नमानी, यी दुवैको उत्पत्ति एउटै तत्वबाट भएको छ भन्ने सिद्धान्तको प्रतिपादन भएको देखिन्छ। यी दुवैमा तात्त्विक समानत र आकारिक विषमता छ।

तटस्थवादका समर्थक प्रमाहरू:-(१) तटस्थवादको प्रादुर्भाव अन्तिम विकल्पको रूपमा भएको छ। किनभने भौतिकवाद र प्रत्ययवादले एक्लै विश्वको व्याख्या गर्नमा सफल भएका छैनन्। अनि द्वैतवाद एउटा वैकल्पिक सिद्धान्त वा विकल्पको रूपमा आयो तर यसले पनि विश्वको व्याख्या सन्तोषप्रद ढंगले गर्न सकेन किनकि चेतन र अचेतनको पारस्परिक सम्बन्धको सन्तोषप्रद व्याख्या हुन सकेको छैन। अतः अन्तिम विकल्पको रूपमा तटस्थवादलाई विद्वानहरूले समर्थन गरेका छन्।

(२) जड तत्वको आधुनिक वैज्ञानिक व्याख्याले पनि तटस्थवादलाई समर्थन गर्दछ किनभने आधुनिक कालमा जडतत्व एउटा शक्ति (Energy) को रूपमा सिद्ध भएकोले यो भौतिक र अभौतिकको मध्यमा पुग्न थालेको छ। अतः न त यो पूर्ण भौतिक छ न पूर्ण अभौतिक।

(३) एउटै किसिमका तटस्थ तत्वहरूबाट जड र चेतनको उत्पत्ति असंभव लाग्दैन किनभने एउटै विन्दु एउटै समयमा विभिन्न रेखा माथि रहन सक्छ तर त्यो विन्दु कुन रेखा माथि छ भन्ने कुरा यसमाथि निर्भर गर्छ कि हामीले कुन समयमा कुन रेखासित यस विन्दुलाई सम्बन्धित गर्छौं। अतः तटस्थ तत्वहरूलाई भौतिक वा अभौतिक रूपमा मानिनु त्यसको सम्बन्ध माथि आधारित रहन्छ।

तटस्थवादलाई दुई भागमा बाडन सकिन्छ (१) एकत्व तटस्थवादी र (२) अनेकत्व तटस्थवादी। एकत्व तटस्थवादको उदाहरण देकार्त्त र स्पीनोजाको दर्शनमा पाइन्छ। तर यो विवादास्पद विषय हो। अनेकत्व तटस्थवादको उदाहरण विलियम जेम्स, मैक र रसेलको दर्शनमा पाइन्छ।

तटस्थवादको उदाहरण एक दृष्टिकोणले देकार्त्तको दर्शनमा पाइन्छ। ईश्वर स्वतन्त्र Substance हो। चेतन र विस्तार गुण सितयुक्त मस्तिष्क र शरीर सापेक्ष द्रव्यहरू भएकाले ईश्वर माथि आधारित छन्। अतः ईश्वरको सत्ता स्वतन्त्र र निरपेक्ष भएकोले तटस्थ नै हुन आउँछ। स्पीनोजाले पनि ईश्वरलाई द्रव्य स्वीकार गरेका छन्। ईश्वर असीमित गुणहरूसित युक्त भए तापनि असीमित रही तटस्थ नै रहन्छ। असीम गुणहरू मध्ये चेतना र विस्तार मात्र ज्ञात हुन्छन् र यिनीले ईश्वरलाई सीमित पार्दैनन्। केही विद्वानहरूको अनुसार देकार्त्त र स्पीनोजा पूर्ण तटस्थवादी होइनन् किनभने यी दुवैले परम तत्वलाई चेतन मानेका छन्। आधुनिक युगमा तटस्थवादी Mach अनुसार यस विश्वको जुन रूप देखिन्छ त्यही सत्य हो र यस बाहेक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

करू कुनै रूप सत्य छैन। उनको अनुसार यो देखावटी विश्व जड र चेतन सित भिन्नै छ। किनभने विभिन्न परिस्थितिमा यो अनुभूत जगत् कहिले कांही भौतिक वा चेतन जस्तो देखिन्छ। उदाहरण स्वरूप कुनै पर्खाल भत्केको आवाजलाई हेरौं। जब पर्खाल कुनै स्थान वा अन्य भौतिक पदार्थहरू सित सम्वन्धित हुन्छ भन्ने त्यो भौतिक हुन्छ र जव त्यसको सम्वन्ध कुनै सुनिने अनुभव कर्त्तासित हुन्छ भने त्यो एउटा संवेदनको रूपमा एउटा अनुभव भई मानसिक वा चेतन हुन जान्छ। Avenarious को अनुसार परम तत्त्व शुद्ध सार्वभौम अनुभव हो। अत: विश्वलाई भौतिक र अभौतिक वा अचेतन र चेतन रूपमा विभाजन गर्नु अनुचित छ। यस सार्वभौम अनुभवको सबै तत्त्व आफैंमा तटस्थ छन् र भिन्ना भिन्नै सम्वन्धको कारण जड र चेतनको रूपमा देखिन्छ। प्रसिद्ध अमेरिकी मनोवैज्ञानिक विलियम जेम्स (William James) अनुसार परम तत्त्व शुद्ध अनुभव हो। यो न अचेतन छ न चेतन। यो सधैं अटुट चेतन-प्रवाह (Continueous Flowing Staeam) जस्तो छ। यसमा अनेक तत्त्वहरू छन् जुन विभिन्न सम्बन्धबाट सम्बन्धित छन् र प्रत्येक वस्तु यसै ,अनुभव' तत्त्वबाट बनेको हुन्छ। विभिन्न परिस्थितिमा त्यो जड र चेतनको रूपमा अनुभूत हुन्छ। जस्तै:—कुनै घरको एक कोठालाई एउटा भागको रूपमा भौतिक भन्न सकिन्छ र जव त्यो कोठा कुनै अनुभवकर्ताको अनुभवसित सम्वन्धित हुन्छ भने त्यो चेतन हुन जान्छ। यस सम्बन्धमा एउटा प्रश्न उठ्न सक्छ कि—एउटै पदार्थ कसरी भौतिक र अभौतिक हुन सक्छ? यसको जवाफमा James ले के भने छ भने एउटै विन्दु माथि जव दुईवटा सोझो रेखा काट्न सक्छ भने एउटै वस्तु सन्दर्भ अनुसार भौतिक र अभौतिक किन नहुने।

अमेरिकी वस्तुवादी दार्शनिक Holt ले पनि विश्वको परम तत्त्वलाई तटस्थ मानेका छन्। तटस्थ तत्त्वहरूले विभिन्न किसिमले सम्बन्धित भएर विभिन्न समूहको रचना गर्दछन्। जड र चेतन पनि यसै किसिमको समूह हुन्। Perry ले पनि परम तत्त्वलाई तटस्थ मानेका छन्। उनको विचारमा चेतन र अचेतनमा कुनै मौलिक भेद छैन। किनभने दुबैको आधार एउटै किसिमको तटस्थ तत्त्व हो। यस सम्बन्धमा प्रसिद्ध ब्रिटीश दार्शनिक Bertrand Russell को मत उल्लेखनीय छ। उनले आफ्नो पुस्तक-हरूमा तटस्थवादलाई समर्थन गरेका छन्। उनको अनुसार पनि परम तत्त्वको स्वरूप तटस्थ नै हो तर संख्या अनेक छन्। उनले 'Events' लाई तटस्थ तत्व मानेका छन् र विश्वको सबै पदार्थहरू घटनाहरूको समूह हुन्। घटनाहरूको समूह आफैंमा जड वा चेतन छैन। Events[7] लाई व्याख्या गर्दा उनले "Flash of Light" देखिनु वा शब्द सुनिनु वा कसैलाई स्पर्श गर्नु आदि सबैलाई घटना मानेका छन्। घटनाहरू गति-शील र एक अर्कासंग सम्बन्धित छन्। घटनाहरूको आपसी सम्बन्ध भिन्नै किसिमकोछ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जसलाई कहिले काँही matter वा mind भनिन्छ। यिनीहरूको समूह भिन्नै छ र आधार एउटै छ जुन 'Events' हुन्।

मूल्यांकन— उपरोक्त अध्ययनबाट तटस्थवाद एउटा त्रुटिरहित र विकसित सिद्धान्तको रूपमा देखिन्छ। तर मूल्याङ्कन गर्दा यो पनि त्रुटिपूर्ण नै रहेछ।

(१) हाम्रो विचारमा तटस्थ तत्त्व जब जड वा चेतन सित भिन्न छ भने त्यसबाट जड र चेतनको उत्पत्ति कसरी हुन सक्छ ? यसको व्याख्या सन्तोषप्रद ढङ्गले तटस्थवादले गरेको छैन।

(२) तटस्थवाद अनुसार तटस्थ तत्त्वबाट जड र चेतनको उत्पत्ति भिन्ना-भिन्नै किसिमले हुन्छ। यस सम्बन्धमा प्रश्न यो उठ्न सक्छ कि यो सम्बन्ध कुन किसिमको हो ? निस्सन्देह रूपमा हामी भन्न सक्छौं कि यो सम्बन्ध तटस्थ सम्बन्ध होइन किनभने तटस्थ सम्बन्धबाट जड र चेतन को उत्पत्ति हुन सक्तैन। शून्यसित कुनै वस्तुको उत्पत्ति हुन सक्तैन "Out of nothing nothing comes"। यस प्रकारले यो सम्बन्ध भौतिक वा अभौतिक हुन्छ। अतः तटस्थवादको पुष्टि हुँदैन।

(३) W. T. Stace ले जड र चेतनको सम्बन्धलाई हेर्दा तटस्थवादलाई द्वैतवाद नै मानेका छन्। जड र चेतनको उत्पत्ति विभिन्न सम्बन्धले गर्दा हुन्छ अर्थात् जडको उत्पत्ति भौतिक सम्बन्धबाट र चेतनको उत्पत्ति चेतन सम्बन्धबाट हुन्छ। अतः जड र चेतन नै आफ्नो उत्पत्तिको मुख्य कारणहरू हुन जान्छन्। यसैले यो दर्शन द्वैतवादी हुन आउँछ।

(४) तटस्थवादको आधार अनुभव हो। तर हामी आफ्नो अनुभवको आधारमा कुनै वस्तुलाई तटस्थ पाउँदैनौं र हामीलाई जुनसुकै वस्तुहरूको अनुभव हुन्छ, त्यो चेतन वा अचेतन नै हुन्छन्। उदाहरणस्वरूप—कुनै कोठाको अनुभवलाई लिउँ। कोठाको अनुभव हामीलाई संधै आफ्नो अनुभव र वातावरणसित सम्बन्धित भएको रूपमा हुन्छ। त्यो संधै भौतिक वा मानसिक हुन्छ, तटस्थ हुँदैन।

(५) तटस्थवादीहरूले तटस्थ तत्त्वहरूमा एक विशिष्ट प्रकारको व्यवस्थाले जड वा चेतनको उत्पत्ति भएको मान्दछन् तर यस किसिमको व्यवस्था कस्ले र कसरी ल्याउँछ ? यदि यसको जवाफमा तटस्थ तत्त्व बाहेक कुनै अन्य तत्त्वलाई स्वीकार गर्छौं भने तटस्थवादनै खतम हुन्छ। अतः तटस्थवादले पनि परम तत्त्वको प्रकृतिको सन्दर्भमा समुचित व्याख्या प्रस्तुत गरेको छैन।

अनेकवाद (Pluralism)

परम तत्त्वको संख्याको सम्बन्धमा तीनवटा सिद्धान्तहरू छन्—अनेकवाद, द्वैतवाद र एकवाद। द्वैतवादलाई हामीले अगाडि नै अध्ययन गरि सकेका छौं। अतः यस सन्दर्भमा यसको अध्ययन पुनरावृति नै हुन्छ।

अनेकवाद परम तत्त्वको एउटा संख्या सम्बन्धी सिद्धान्त हो, जस अनुसार परम

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्व अनेक छन्। यो सिद्धान्त 'एकवाद'को विरोधी सिद्धान्त हो । अनेकवाद अनुसार सबै वस्तुहरूको छुट्टा-छुट्टै महत्व छ। कसैलाई प्राथमिक र अप्राथमिक मान्नु हुँदैन। हामी वरिपरि जुन अनेकता अनुभव गर्दछौं त्यसलाई अस्वीकार गर्नु उचित छैन। वास्तवमा यो विश्व अनेकात्मक छ। यो अनेक वस्तुहरूको समूह नै हो। साँचै भनौं भने सबै वस्तुको समूह नै विश्व हुन्छ।

परम तत्त्वको संख्या अनेक छ। तर यस सम्बन्धमा एउटा प्रश्न उठ्न सक्छ कि यिनीहरूको स्वरूप के छ त? एक मत अनुसार परम तत्त्वको संख्या र प्रकृति दुबै भिन्ना-भिन्नै छन्। यस मतलाई 'सर्वाङ्गीण अनेकवाद' (All Round Pluralism) भनिन्छ। दोश्रो मत अनुसार परम तत्त्व अनेक छन् तर यिनीहरूको स्वरूप भौतिक छ। यसैले यस मतलाई भौतिकवादी अनेकवाद (Materialistic Pluralism) भनिन्छ। तेश्रो मत अनुसार परम तत्त्वको संख्या अनेक छ तर यिनीहरूको स्वरूप चेतनशील छ। यसलाई प्रत्यात्मक वा अध्यात्मिक अनेकवाद (Idealistic Pluralism) भनिन्छ। चौथो मत अनुसार परम तत्त्वको संख्या अनेक र स्वरूप तटस्थ छ। यसलाई तटस्थवादी अनेकवाद (Neutralistic Pluralism) भनिन्छ।

सर्वांगीन अनेकवादको उदाहरण पाश्चात्य दर्शनमा पाइँदैन तर पूर्वीय दर्शनमा वैशेषिक र मीमांसा दर्शनमा पाइन्छ । वैशेषिक दर्शनका प्रतिपादक 'कणाद्' हुन् । उनको अनुसार यस विश्वको उत्पत्ति विभिन्न पदार्थहरूबाट भएको छ। जसको संख्या ७ वटा छन्:— (१) द्रव्य (Substance) (आगो, पानी, आत्मा, स्थान समय आदि), (२) गुण Quality (चेतन, अचेतन, रंग आदि), (३) कार्य Action (चल्नु, खस्नु आदि), (४) सामान्य Generality (मानवता, पशुत्व आदि), (५) विशेष (Particularity), विशेष गुण जनाउने), (६) समवाय (Inherance) (दुईवटा वस्तुको स्थायी सम्बन्ध) र (७) अभाव (Non-existence) (कुनै वस्तुको अभाव) यस दर्शन अनुसार परम तत्त्वको संख्या अनेक छ र स्वरूप पनि अनेकात्मक छ। अतः यसलाई सर्वांगीन अनेकवाद भनिन्छ ।

भौतिकवादी अनेकवादको उदाहरण डेमोक्रीटस् र एपिक्यूरस आदिको दर्शनमा पाइन्छ। पूर्वी दर्शनमा यसको उदाहरण चार्वाक - दर्शन हो, किनभने चार्वाक अनुसार परम तत्त्वहरू माटो, पानी, हावा र आगो हुन्। यी सबै भौतिक हुन्।

प्रत्यात्मक अनेकवादको उदाहरण—लाइवनिजको दर्शनमा पाइन्छ । उनको विचारमा असंख्य चित्अणुहरू परम तत्त्वहरू हुन् जुन चेतन छन् र आफैंमा स्वतंत्र विश्व हुन्। तर यो मत पूर्ण अनेकवादी होइन किनभने उनले सबभन्दा माथिल्लो तहमा ईश्वरलाई मानेका छन्। यसको अर्को उदाहरण —MacTaggart को दर्शनमा पाइन्छ । उनको अनुसार परम तत्त्व आत्माहरूको समूह हुन्। प्रत्येक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यक्तिको आफ्नो अस्तित्व छ। आत्माको समूहको रूपमा 'विश्व' एउटा सम्पूर्ण हो र 'आत्मा' त्यसको भाग हो। यसै विचारसंग मिल्दो जुल्दो विचार Howison को हो जसले परम तत्वलाई A Society of many persons, Selves or minds.[8] मानेका छन् प्रत्येक व्यक्तिमा पारस्परिक सम्वन्ध भएता पनि सबै स्वतन्त्र छन्।

Neutralistic Pluralism को उदाहरण— Holt, Perry, Ressell को दर्शनमा पाइन्छ। यिनीहरूले अनेक तटस्थ तत्वहरूलाई परम तत्व मानेका छन्।

अनेकवादका समर्थक प्रमाणहरू:- (१) अनेकवादको प्रथम प्रमाण हामी आफ्नो इन्द्रिय अनुभवबाट पाउँछौं। आफ्नो अनुभवको आधारमा हामी प्रत्येक वस्तुको र प्रत्येक प्राणीको स्वतन्त्र अस्तित्व पाउँछौं। यसकारण अनेकवादको पुष्टि हुन जान्छ।

(२) अनेकवादको दोश्रो प्रमाण हामी बाहिरी सम्वन्धको आधारमा पाउँछौं। सम्वन्ध दुई थरीका छन्— वाह्य र आन्तरिक। आन्तरिक सम्वन्धमा सम्वन्ध टुटेपछि एकको अस्तित्व खतम हुन जान्छ तर बाह्य सम्वन्धमा यस्तो कुरा हुँदैन, जसरी यस अध्ययनको बेलामा हाम्रो र यस कोठाको बीचमा रहेको सम्वन्ध वाह्य सम्वन्ध हो। अर्थात् यसको अस्तित्व अर्कामाथि आधारित छैन। अर्थात् हामी जब कक्षासित बाहिर जान्छौं भने हाम्रो वा कोठाको अस्तित्व खतम हुँदैन। अतः वस्तुहरूको छुट्टै अस्तित्व सिद्ध हुन्छ, जुन अनेकवाद नै हो।

(३) अनेकवादको समर्थन James ले इच्छा स्वातन्त्र्य र व्यक्तित्वको आधारमा गरेका छन्। नैतिक प्रयासको लागि इच्छा-स्वातन्त्र्य आवश्यक छ। र जबसम्म इच्छा स्वातन्त्र्य रहदैन तवसम्म नैतिकताको केही अर्थ हुँदैन। र इच्छा-स्वातन्त्र्यको लागि मानिसहरूको छुट्टा छुट्टै अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नु पर्दछ। यसैबाट अनेक-वादको पुष्टि हुन जान्छ।

मूल्याङ्कन (१) अनेकवादको आधार अनुभव हो। हामी अनुभव माथि मात्र आधारित रहन सक्दैनौं। किनभने अनुभवबाट प्राप्त ज्ञान कहिले काँही भ्रमात्मक र शंकास्पद हुन्छ। यो ठीक छ कि हामी अनेक वस्तुको अस्तित्वलाई अनुभव गर्दछौं। तर वस्तुहरूमा समानता, पारस्परिक निर्भरताको पनि अनुभव हुन्छ। अतः यसबाट अनेकवाद सिद्ध हुँदैन।

(२) अनेकवादको आधार वाह्य सम्वन्ध हो। यसको विरोधमा तर्क के छ भने वस्तुहरूको सबै सम्बन्धहरू वाह्य छैनन् र यदि वाह्य छ भने एक अर्काको अस्तित्वलाई प्रभावित पार्दछ। जस्तै:- आगो र मैंनवत्तीको बीचको सम्वन्ध। आगोले मैंनवत्तीलाई प्रभावित पार्दछ। यस वाह्य सम्बन्धको व्याख्या गर्नका लागि एउटा अर्को तत्वको सहयोग लिनु पर्दछ। जस्तै, A र B को सम्बन्धको लागि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

C लाई ल्याउनु पर्दछ र यिनीहरूमा सम्बन्ध स्थापनाको लागि पुन: D लाई ल्याउनु पर्छ। यस क्रममा E, F, G, H आदिको अस्तित्वलाई क्रमशः स्वीकार गर्नुपर्छ जुन अनवस्थाको दोष (Fallacy of infinite Regress) हो। अतः वाह्य सम्बन्धलाई स्वीकार गर्न सकिदैन ।

(३) अनेकवादले वस्तुहरूको पारस्परिक प्रभावको व्याख्या गर्नमा सफल भएको छैन, किनभने जब प्रत्येक वस्तु भिन्ना भिन्नै छ भने एकले अर्कालाई कसरी प्रभावित पार्न सक्दछ।

एकवाद (Monism)

अनेकवाद जस्तै एकवाद पनि परम तत्त्वको संख्या सम्बन्धी अर्को सिद्धान्त हो। यस अनुसार परम तत्त्वको संख्या एक हो। यसलाई संख्यात्म एकवाद Numerical Monism भनिन्छ। यस सिद्धान्त अनुसार विश्वको आधार एउटै सत्ता वा तत्त्व छ र जुन अनेकता देखिन्छ त्यो परमार्थ छैन। यो ठीक छ कि अनेकताको ज्ञान हामीले इन्द्रियबाट प्राप्त गर्दछौं तर यो अन्तिम सत्य होइन । इन्द्रियजन्य ज्ञान कहिले काँही असत्य र भ्रमात्मक हुन्छ। जस्तै—यो पृथ्वी हामीलाई स्थिर अनुभव हुन्छ तर यो वास्तविकता होइन। यस प्रकार यस विश्वमा जुन अनेकता छ त्यसको आधार एउटै सत्ता छ र यो विश्व त्यसैमा आधारित छ। यो सिद्धान्त द्वैतवाद र अनेकवादको विरोधी सिद्धान्त हो। तर यसको भौतिकवाद र प्रत्ययवादसित कुनै स्वाभाविक विरोध छैन। यस सम्बन्धमा एउटा प्रश्न उठ्न सक्दछ कि परम तत्त्व एक छ भने त्यसको स्वरूप के छ त ? यसको जवाफ के छ भने परम तत्त्व एक हो तर यसमा अनेक गुणहरू छन् । यस मतलाई अनेकात्मक एकवाद भनिन्छ। यसको अर्को जवाफ के छ भने परम तत्त्व संख्यामा एक छ र प्रकृति पनि एकै छ। तर यस सम्बन्धमा अर्को प्रश्न के छ भने त्यसको प्रकृति के छ त ? यस संदर्भमा पहिलो जवाफ के छ भने यो भौतिक छ । अतः यसलाई भौतिकवादी एकवाद भनिन्छ र दोस्रो जवाफलाई प्रत्यात्मक एकवाद भनिन्छ, किनकि यस अनुसार परम तत्त्व चेतन छ। यी दुवै बाहेक द्वैतवादी एकवाद र तटस्थवादी एकवाद पनि छन् । अतः जम्मा ५ वटा भेदहरू छन् (१) अनेकात्मक एकवाद-यसको उदाहरण स्पीनोजाको दर्शनमा पाइन्छ। उनको अनुसार परम तत्त्व जुन प्रकृति वा ईश्वर हो त्यसमा विभिन्न गुणहरू छन् । तर ति मध्ये २ वटा गुणलाई मात्र मानिसहरू बुझ्दछन् जुन चेतन र विस्तार हुन्। (२) भौतिकवादी एकवादको उदाहरण हामी थोलिस र हेराक्लीटसको दर्शनमा पाउछौं जसले पानी र आगोलाई क्रमशः परम तत्त्व मानेका छन् (३) प्रत्यात्मक एकवादका उदाहरण पर्मिनाइडिसको दर्शनमा पाइन्छ। उनको अनुसार शुद्ध सत्ता परम तत्त्व हो। सत्य ज्ञान इन्द्रियबाट

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्राप्त हुन सक्तैन बुद्धिबाट मात्र प्राप्त हुन सक्दछ। बुद्धि बाट शुद्ध सत्ता एक मात्र सत्य हो भने ज्ञान प्राप्त हुन्छ। हीगेलले बुद्धिलाई परम तत्त्व मानेका छन् जुन निरपेक्ष, विश्वव्यापी र मूर्त छ, किनभने बुद्धिले आफूलाई अनेकतामा अभिव्यक्त गर्दछ। यसै कारण उनको दर्शनलाई मूर्त एकवाद "Concrete Monism" भनिन्छ। Schopenhauer ले परम तत्त्वलाई बौद्धिक नमानेर संकल्पात्मक (Volitional) मानेका छन्। ब्रैडलेले पनि परम तत्त्वलाई सर्वव्यापक अनुभव (an all-inclusive experience) मानेका छन्।

पूर्वीय दर्शनमा शंकरको अद्वैत वेदान्त पनि यसैको उदाहरण हो। शंकर अनुसार परम तत्त्व पूर्ण सत्ता हो जुन पूर्णतः आध्यात्मिक छ। अनेकता भ्रम हो। यसैले उनको दर्शनलाई अमूर्त एकवाद "Abstract Monism" भनिन्छ। अतः प्रत्यात्मक एकवादका दुई वटा भागहरू हुन्—मूर्त एकवाद र अमूर्त एकवाद। स्पीनोजाको दर्शन पनि अमूर्त एकवादको उदाहरण नै हो।

(४) द्वैतवादी एकवादको उदाहरण रामानुजको विशिष्टा द्वैत हो जसले ब्रह्मलाई परम सत्ता मान्दै स्वरूपमा द्वैत अर्थात् चित् र अचित्सित पूर्ण मानेका छन्। (५) तटस्थवादी एकवादको उदाहरण स्पीनोजाको दर्शनमा पाइन्छ जसले ईश्वर वा प्रकृतिलाई परम तत्त्व मानेका छन् जुन अप्रष्टरूपमा तटस्थ नै छ किनकि परम तत्त्वलाई असंख्य गुणहरू छन् जुन उसलाई सीमित पार्दैनन्।

एकवाद समर्थक प्रमाणहरूः- (१) स्पीनोजाले द्रव्यको परिभाषा यस प्रकार दिएका छन् कि द्रव्य आफू माथि आधारित हुन्छ र आफ्नो अस्तित्त्वको लागि अरू माथि आधारित हुँदैन। यस परिभाषाको आधारमा द्रव्य वा परम तत्त्व एउटै हुनु पर्छ। यसरी एकवादको पुष्टि हुन जान्छ।

(२) Hegel अनुसार परम तत्त्व सर्व व्यापक हुनु पर्छ, किनभने त्यो विश्वको आधार हो। यसको अर्थ यो छ कि सबै पदार्थहरु परम तत्त्व भित्र कुनै न कुनै रूपमा विद्यमान रहन्छन्। एक भन्दा बढी सर्वव्यापक पदार्थको कल्पना विरोध पूर्ण हुन्छ, किनभने त्यस अवस्थामा एक अर्काको भित्र वा बाहिर रहन्छ। यदि भित्र छ भने त्यसको अंश हुन्छ र बाहिर छ भने त्यो सबैमा व्याप्त हुन सक्तैन। अतः परम तत्त्व एउटै हुनु पर्छ।

(३) शंकरको अनुसार परम सत्ता शुद्ध चेतना हो। त्यो कुनै विशेष बस्तुको सत्ता होइन। जस्तो चश्मा र पेनको सत्ता होइन। तर दुवैमा जुन शुद्ध सत्ता छ त्यही नै परम तत्त्व हो र यो एक छ।

(४) रहस्यवादी दार्शनिकहरू (Mystics) ले आफ्नो अनुभूतिहरूको आधारमा एकात्मक परम तत्त्वलाई प्रमाणित गरेका छन् किनकि यसको ज्ञान आध्यात्मिक वा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

धार्मिक अनुभूतिबाट हुन्छ ।

आलोचना— (१) अनेकताको अनुभव सबैलाई हुन्छ, एकताको हुँदैन। तर एकवादी बिचारकहरूले एकवादको स्थापना दुई आधारमा गरेका छन्:— प्रथमतः अनेकतालाई झूठो र अवास्तविक भनेर। यो विचारले वास्तवमा अनेकताको व्याख्या गरिदैन किनकि अनेकतालाई एकवादीहरूले भ्रम र असत्य ठानेका छन र दोस्रो, अनेकतालाई परम तत्त्वको अभिव्यक्तिको रूपमा। यस बिचार अनुसार वस्तुहरू यस सत्ताको अभिव्यक्ति हुन्। यसबाट यो तथ्य सिद्ध हुन्छ कि अनेकता बीउ (Seeds) रूपमा विद्यमान छ। अतः परम तत्त्वलाई एउटै कसरी मान्ने।

(२) एकवादबाट परिवर्तनको व्याख्या हुन सक्तैन। विश्वमा निश्चय नै प्रतिवर्तन भैरहेको हुन्छ र परिवर्तनमा आफूसित भिन्नै वस्तुको बोध हुन्छ। यदि परम तत्त्व एक छ भने त्यो अपरिवर्तनशील र स्थिर छ। एकवादीहरूले परिवर्तनलाई असत्य मानेका छन्। यसैले प्रकृति र विकास पनि असत्य हुन जान्छन्।

(३) व्यक्तित्व र व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको व्याख्या एकवादले गर्न सक्तैन। हामी यो अनुभव गर्छौं कि हामी एक अर्कासित भिन्न छौं र हाम्रो आफ्नो व्यक्तित्व छ। यदि विश्वलाई एकात्मक मान्ने हो भने कुनै व्यक्तिको अस्तित्व छैन र हाम्रो व्यक्तित्व खतम हुन जान्छ। व्यक्ति स्वतन्त्रताको अभावमा नैतिक आचरण अर्थहीन हुन जान्छ र सामाजिक संगठन त्यसको बिना कायम रहन सक्तैन।

(४) अशुभ (evil) र खराबको व्याख्या पनि एकवादले गर्न सक्तैन। विश्वमा अशुभ र खराब वस्तुहरू छन्। यदि यिनीहरूको सम्बन्ध परम तत्त्वसित छ भने यिनको विनाश कसरी हुन्छ ? अतः एकवादले यिनको व्याख्या गर्न सक्तैन।

संदर्भहरू:—

1. तिवारी, डा. व्रजगोपाल, पाश्चात्य दर्शनका आधुनिक युग P. 35
2. Hocking, W. E, Types of Philosophy, P. 40—41
3. Ency. of Religion and Ethics, P. 3
4. प्रसाद, प्रो. राजेन्द्र, दर्शन शास्त्रकी रूपरेखा, P 64
5. Masih, Dr-y. A critical history of modern philosophy, P.347-8
6. Stace, W. T, A critical history of Greek philosophy, P. 200
7. Russell, B. An outline of philosophy, P. 281
8. प्रसाद, प्रो. राजेन्द्र, P. 99

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चौथो अध्याय
(Cosmology)
विश्वशास्त्र

विश्व-शास्त्रको सबभन्दा मुख्य प्रश्न यस सृष्टिको उत्पत्तिको सम्वन्धमा छ। संसारको उत्पत्तिको सम्वन्धमा ज्ञान प्राप्त गर्नु मानिसको ठूलो जिज्ञासा हुन्छ। अतः विश्व शास्त्रमा यस परिवर्तनशील विश्वको स्वरूपलाई जान्ने प्रयास भएको छ। र यसको लागि सृष्टिको उत्पत्तिलाई बुझ्न आवश्यक हुन्छ। विश्व भन्नाले देश र कालमा (Space and time) व्याप्त सबै पदार्थहरूको समष्टि नै बुझिन्छ। विश्वको उत्पत्तिको सम्वन्धमा दुईवटा विरोधी सिद्धान्तहरू छन्— सृष्टिवाद (Creationism) र विकास-वाद (Evolutionism)।

सृष्टिवादका विशेषताहरूः— (१) सृष्टिवादको सिद्धान्त अनुसार विश्वको उत्पत्ति सृष्टि (Creation) के परिणाम हो, अर्थात् विश्वको उत्पत्ति सृजनाबाट भएको छ। सृष्टिको लागि श्रष्टा (Creator) को आवश्यकता पर्दछ। यसर्थ सृष्टिवादको सिद्धान्तले श्रष्टाको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दछ। श्रष्टा भनेको ईश्वर हो, र ईश्वर सर्व शक्तिमान सर्वज्ञ र सर्वअन्तर्यामी, पूर्ण, अनादी, अजन्मा र अनश्वर हो। (२) सृष्टि-वाद सिद्धान्त अनुसार हाम्रो सामु आज विश्वको जे जस्तो रूप छ यसको सृष्टि सोही रूपमा नै भएको छ। सृष्टि भन्दा अघि वा पछि यस विश्वको स्वरूपमा कुनै परिवर्तन भएको छैन। यस अर्थले यो विश्व अपरिवर्तनशील छ। (३) सृष्टि भन्दा अगाडी विश्वको कुनै अस्तित्व नै थिएन, त्यस बेला ईश्वरको अस्तित्व मात्रै विद्यमान थियो। ईश्वरलाई सृष्टिको ईच्छा हुना साथै सृष्टिको रचना भयो। यस अर्थले सृष्टिको रचना क्रमिक रूपमा नभई एककासी हुन्छ र यस विश्वका सबै पदार्थहरूको रचना स्वयं ईश्वरबाटै भएको छ। यी पदार्थहरूको पारस्परिक भेद मौलिक (Original) र सारभूत (fundamental)हो किनभने ईश्वरले नै यिनीहरूमा विभेद गरेको छ।

सृष्टिवादको प्रक्रियाको सम्वन्धमा भएको मतभेदको परिणाम स्वरूप यसमा मुख्य रूपले तीनवटा भेदहरू हुन जान्छन्।(१) पहिलो किसिमको सृष्टिवादले ईश्वरलाई सृष्टिको निमित्त कारण (efficient cause) मात्र मान्दछ र उत्पादन कारण (Mate-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

rial cause) अन्यलाई स्वीकार गर्दछ। यस विचार अनुसार ईश्वर बाहेक मूल तत्त्व जड (matter) को पनि आफ्नो अस्तित्व छ र यो नै उत्पादन कारण हो। यसैबाट ईश्वरले विभिन्न वस्तुहरूको रचना गरेको छ। अतः ईश्वर एउटा मूर्तिकारको रूपमा मात्रै छ। प्लेटोको दर्शन र ईशाई धर्मका प्राचीन ग्रन्थहरूमा पनि प्रस्तुत विचारको समर्थन र सृष्टिको यसै किसिमको व्याख्या पाईन्छ। पूर्वीय दर्शनमा वैशेषिक मतले पनि ईश्वरको साथ साथै परमाणुहरूको अस्तित्वलाई सत्य मानेको छ। (२) सृष्टिवादको अर्को रूप अनुसार विश्वको एकमात्र कारण ईश्वर नै हो। ईश्वर बाहेक कुनै अन्य पदार्थलाई उत्पादन कारणको रूपमा स्वीकार गरियो भने त्यसले ईश्वरलाई सीमित बनाउँछ र ईश्वर सर्वशक्तिमान रहन सक्दैन। सीमित र सर्वशक्तिमान नरहेको ईश्वर, ईश्वर रहदैन। अतः ईश्वरलाई परमार्थ कारण स्वीकार गर्नु उचित हुन्छ। यस विचार अनुसार ईश्वरले कुनै उत्पादन कारण र कुनै बाहिरी सहायता बेगर शून्यबाट स्वयं नै सृष्टिकार्य पुरा गरेको छ। प्रस्तुत मतको समर्थकहरू मध्ये ओरिगेन (Origen 185-254 A D) र सेण्ट अगष्टाईन (St. Augustine 354-430 AD) प्रमुख व्यक्तिहरू हुन्। (३) तेस्रो किसिमको मत अनुसार सृष्टिको एकमात्र कारण ईश्वर नै हो तर ईश्वरले शून्यबाट सृष्टि गर्दैन बरु आफ्नो भित्रबाट वा आफ्नो अंशबाटहरू[जुन चित् (Spirit) र अचित् (Matter) हुन्] सृष्टिको रचना गरेकोछ। यस मतका प्रमुख समर्थक पूर्वीय दार्शनिक रामानुजाचार्य हुन्।

आजको वैज्ञानिक युगमा सृष्टिवादको सिद्धान्तलाई समर्थन गर्ने मानिसहरूको संख्या नगण्य छ। यस सिद्धान्तको विपक्षमा विद्वानहरूले मुख्य रूपले निम्न तर्कहरू प्रस्तुत गर्दछन्:—

(१) सबै पदार्थहरूको स्रष्टाको अनुभव हामीलाई हुँदैन। उदाहरणको लागि नदी, सागर, पहाड आदिको स्रष्टाको अनुभव कसैसाई हुँदैन।

(२)यदि सबै पदार्थहरूको निर्माण हुन्छ भने ईश्वरको पनि निर्माता हुनु पर्ने हो। तर, ईश्वरको निर्माताको अस्तित्वलाई स्वीकारगर्ने हो भने सृष्टिवाद नै समाप्त हुन जान्छ।

(३) ईश्वर अकारण छ भने विश्व पनि अकारण हुन सक्छ।

(४) ईश्वरलाई स्रष्टाको रूपमा स्वीकार्ने हो भने ईश्वरले यस विश्वको रचना किन गर्दछ? यदि ईश्वर स्वयंमानै पूर्ण छ भने विश्वको रचना गर्ने आवश्यकता नै किन पऱ्यो ? यी प्रश्नहरूको जवाफ सृष्टिवादीहरू सित छैन। सृष्टिवादीहरूको भनाई अनुसार ईश्वरले लीलाको लागि सृष्टिको रचना गरेको हुन्छ। तर यस भनाईलाई स्वीकार्ने हो भने यहाँ अर्को प्रश्न उठ्छ कि ईश्वरलाई त्यस्तो लीला गर्ने आवश्यकता नै किन पऱ्यो?

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(५) यदि ईश्वरले जडबाट विश्वको रचना गर्दछ भने जडको अस्तित्वले पनि ईश्वरको अस्तित्वलाई सीमित पार्दछ ।

(६) ईश्वरले शून्यबाट विश्वको निर्माण गर्दछ भन्ने विचार पनि तर्कपूर्ण छैन, किनभने शून्यबाट कसैको उत्पत्ति हुन सक्तैन (Out of nothing nothing Comes) ।

(७) ईश्वरको अङ्गबाट विश्वको सृजना हुन्छ भन्ने तर्कलाई स्वीकार्ने हो भने ईश्वरका अङ्गहरूमा परिवर्तन भएमा ईश्वर आफै परिवर्तनशील हुन जान्छ ।

(८) विश्वमा जुन दुःख, दीनता, अपूर्णता र अभाव देखिन्छ तिनका सृष्टि कसरी र किन हुन्छ भन्ने प्रश्नहरूको जवाफ पनि सृष्टिवादका समर्थकहरूसंग छैन ।

(९) अन्त्यमा, यो विश्व परिवर्तनशील छ भन्ने कुरा हामी प्रत्यक्ष रूपले अनुभव गरिने रहेका छौं भने विश्वलाई अपरिवर्तनशील मान्ने कुनै आधार नै छैन ।

विकासवादका विशेषताहरूः— (१) यस सिद्धान्त अनुसार वर्तमान विश्वको उत्पत्ति एक्कासी भएको छैन । यसको उत्पत्ति करोडौं वर्ष देखि चलिआएको क्रमिक विकास परम्पराको परिणाम स्वरूप भएको छ । (२) विश्व विकासशील छ, अर्थात् यो अपरिवर्तनशील नभई परिवर्तनशील छ । मनुष्य जातिको उत्पत्ति बाँदर जातिबाट भएको छ र आजका बाँदर भविष्यमा मनुष्य पनि हुन सक्दछ । जुन किसिमले वर्तमानलाई भूतकालले प्रभावित गर्दछ । त्यसै किसिमले भविष्यलाई पनि वर्तमान-कालले प्रभाविव गर्दछ । अर्को शब्दमा भन्ने हो भने वर्तमान, भूतकालको परिणाम हो र भविष्य, वर्तमान कालको परिणाम हो । (३) सांसारिक पदार्थहरू बीच रहेको भेद मौलिक होइन । विभिन्न जीवहरूको उत्पत्ति मूलतः छुट्टा छुट्टै योनिबाट नभई एउटै किसिमको जीव-कोषहरू (Cells) बाट विकसित भएको छ । (४) विकास-वादले ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दैन । (५) विकासको प्रक्रिया परिवर्तनको प्रक्रिया हो । यो प्रक्रिया अटूट र र अविछिन्न छ । प्रो० कंगर (G. P. Conger) ले यसलाई क्रमिक परिवर्तन (Serial Change) भनेका छन् ।

विद्वानहरुले विकासवादको सम्बन्धमा निम्नलिखित तर्कहरू प्रस्तुत गरेका छन्:-

(१) भूगर्भ विज्ञानले (Geology) पृथ्वीको संरचनाको आधारमा विकास-वादलाई स्वीकार गरेको छ । विभिन्न अनुसन्धानहरूको आधारमा यो सिद्ध भएको छ कि पृथ्वी भित्र अनेकौं ठोस र कडा (Hard) परतहरू (Layers) छन्, जुन काल क्रममा तरल पदार्थहरूबाट बनेका छन् । तरल पदार्थहरू नै परिवर्तनको क्रममा कडा हुँदै गई ढुङ्गा (Stone) जस्ता कडा हुँदै गएका छन् । निष्कर्षतः पृथ्वीको उत्पत्ति एक्कासी नभई क्रमिक परिवर्तनहरू स्वरूप भएको छ ।

(२) सौर विज्ञान (Astrology) ले सम्पूर्ण सौर मण्डललाई विकासको परिणाम मानेको छ । सबै ग्रह र नक्षत्रहरू क्रमिक विकासको परिणाम स्वरूपनै हालको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्वरूपमा आएका छन् ।

(३) जीव विज्ञान (Biology) ले पनि विभिन्न अनुसन्धानहरूको आधारमा विकासवादको सिद्धान्तलाई प्रमाणित गरेको छ। विभिन्न जीवहरूको उत्पत्ति क्रमिक विकासकै परिणाम स्वरूप भएको कुरा उक्त शास्त्रले स्वीकार गर्दछ। जीव विज्ञान अनुसार जीवको उत्पत्ति सर्वप्रथम सरल र सूक्ष्म रूपमा भएको थियो र त्यस पछि यसैबाट जटिल जीवहरूको विकास हुँदै गएको हो।

(४) केही दार्शनिकहरूले पनि विकासवादलाई स्वीकार गरेका छन्। विश्वका विभिन्न क्षेत्रहरूमा विकासको क्रम जारीनै छ भने सम्पूर्ण विश्वलाई विकासशील स्वीकार गर्नु नै उचित हुन्छ।

विकासवादका किसिमहरूः— विकासवादलाई हामी मुख्यतः दुई भागमा बाड्न सक्दछौं—(१) दार्शनिक विकासवाद र वैज्ञानिक विकासवाद।

(क) दार्शनिक विकासवादः— दार्शनिक विकासको विषयमा दार्शनिकहरूबीच मतभेद छ। विकासलाई सबैले स्वीकार गर्दछन् र विकास प्रक्रियाको स्वरूपलाई सबैले एकमतले स्वीकार गर्दैनन्। अतः दार्शनिक विकासवादलाई पुनः पाँच भागमा बाडिएको छ।

१. यन्त्रवादी विकासवादः— यसले दुइटा सिद्धान्तहरूलाई स्वीकार गर्दछ— यन्त्रवाद र विकासवाद। अर्थात्, यो विश्व यन्त्रवत् छ र विकासशील पनि। यन्त्रवादले यस्तो विश्व प्रक्रियालाई जनाउँछ जुन कुनै उद्देश्य बेगर आफ्नो इच्छाले चल्दछ र त्यसका आधार प्राकृतिक नियमहरू छन्। सबै घटनाहरू अनिवार्य रुपमा ती नियमहरू अनुसारनै घटित हुन्छन्। यस मतका समर्थकहरू हुन्— हरवर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) र अर्नस्ट हेकेल (Ernst Haeckel)। स्पेन्सरले विकासवादको आधारको रुपमा संयोजना (Integration), विभाजन (Differentiation) र व्यवस्थापन (Determination) लाई स्वीकार गरे।

२. उद्देश्यवादी विकासवाद (Teleological Evolution) अनुसार विश्व उद्देश्य पूर्ण (Purposive) र विकासशील छ। विश्व-प्रक्रिया यन्त्रवत् र निष्प्रयोजन छैन बरू त्यस भित्र कुनै न कुनै उद्देश्य रहन्छ जसको प्राप्तिको लागि विश्व-प्रक्रिया जारी नै रहन्छ। यस मतका समर्थकहरू मध्ये अरस्तु, हीगेल, सांख्या दर्शनका संस्थापक कपिल र राधाकृष्णन् आदि हुन्।

३. सृजनात्मक विकासवाद (Creative Evolution)। फ्रांसीसी दार्शनिक Henry Bergson (1859-1941) को विकासवादलाई सृजनात्मक विकासवाद भनिन्छ किनकि उनको विचारमा परम तत्त्व प्राण-शक्ति Life urge हो जसलाई Elan Vital भनिन्छ। यो सधैं परिवर्तनशील, विकासशील र पूर्ण स्वतन्त्र छ। यसको प्रमुख विशेषता

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सृजनात्मकता हो जसले गर्दा यसले विकासको प्रत्येक अवस्थामा नयाँ-नयाँ घटनाहरूलाई उत्पन्न गर्छ ।

४. **आविर्भावात्मकः—** (Emergent evolution) को संस्थापकहरू Samuel Alexander (1859-1938) र Lloyad Morgan (1852-1936) हुन् । यस मत अनुसार विकास प्रक्रियामा एकदमै नयाँ-नयाँ गुणहरूको आविर्भाव वा उत्पति हुन्छ जसको पूर्व कल्पना हुन सक्तैन । अर्थात् विकासको क्रममा एक्कासी नयाँ-नयाँ गुणहरू वा वस्तुहरूको उत्पत्ति हुदैछन् । अलेकजेण्डर अनुसार विश्वको रचना दिक्-काल सित भएको छ जुन अन्तिम र निरपेक्ष तत्त्वहरू हुन् ।

५. **समष्टिवाद** (Holistic evolution):— यस सिद्धान्तका समर्थक General Smuts हुन् । यस मत अनुसार विश्व विकासशील छ र विश्व प्रक्रियामा एउटा प्रेरक शक्ति छ जसले उच्चभन्दा उच्च खालका समष्टिहरूको रचना गर्दछ । अतः विकास प्रक्रिया एउटा संरचनाको प्रवृति हो जसले गर्दा विकासका विभिन्न अवस्थाहरू विभिन्न समष्टिहरू हुन् ।

केही विद्वानहरूले Whitehead को दर्शनलाई Ingressive विकासवाद भनेका छन् किनकि सृजनशीलता (Creativity) नै विश्वको आधार हो जसले सधैं नयाँ नयाँ वस्तुहरूको निर्माण गर्दछ ।

वैज्ञानिक विकासवादः— वैज्ञानिक विकासवाद अन्तर्गत यहाँ जीव शास्त्रीय विकासवादको अध्ययन गरिएको छ । जीव शास्त्रीय विकासवाद (Biological Evolution) अनुसार यस विश्वका सबै जीवहरूको वर्तमान स्वरूप विकासको परिणाम हो र जीवहरूको बीच कुनै अन्तिम आधारभूत भेद छैन । सृष्टिको प्रारम्भमा केही अति सरल जीव—कोषहरू (Simples living cells) उत्पन्न भए पछि क्रमिक विकासबाट जटिल जीवहरूको उत्पत्ति भएको छ । एक जातिको जीवमा यस किसिमले यत्ति सीमासम्म परिवर्तन हुन्छ कि त्यसले आफ्नो पुर्खाहरूसित पटक्कै मेल खादैन ।

विकासवादको वैज्ञानिक विवेचना अठारौं शताब्दीमा शुरु भएको पाईन्छ । प्रारम्भिक विचारकहरू मध्ये Linnaeus- 1707-1778, Buffon (1707-1788), Erasmus Darwin, (1731-1802), र Lamarck (1744-1829) प्रमुख छन् ।[1] विकासवादको बढी लोकप्रियता Charles Darwin बाट प्राप्त भयो र जीव शास्त्रीय विकासवादलाई नै विकासवादका रूपमा सामान्यतया मानिसले बुझ्नथालेकोछ । चार्ल्स डार्विन (१८०९- १८८२) ले बाइस वर्षको आयुमा Beagle नामको जहाजमा सम्पूर्ण विश्वको यात्रा गरे र यस क्रममा उनले विभिन्न स्थानहरूका विभिन्न जीवहरू र वनस्पतिहरूको निरीक्षण गरे । उनको प्रमुख पुस्तक The origin of species नवम्बर २४, १८५९ मा प्रकासित भयो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

डार्विनले विकासवादको पक्षमा निम्नलिखित प्रमाणहरू प्रस्तुत गरेका छन् । (१) पृथ्वीको गर्भमा विभिन्न layers of rock formations पाइन्छ, जसमा तल्लो तहका सतहहरू माथिल्लो तहबाट पुरानो छन् र विभिन्न तहहरूको बीचमा तत्कालीन जीवहरूको हाडको ध्वंसावशेष पाइन्छ । ती हाड़हरू मध्ये माथिल्लो तह भन्दा तल्लो तहका हाडहरू पुराना छन् र ती हाडहरूमा क्रमिक विकास देखा पर्दछ । Later fossils पुराना fossils भन्दा जटिल छन् र विकसित छन् । अतः यो तथ्य प्रमाणित हुन्छ कि जीवहरूको इतिहास अति नै पुरानो हो र यसको प्रादुर्भाव एक्कासी नभइकन क्रमिक विकासको रूपमा भएको छ । (२) आफ्नो अध्ययनको क्रममा डार्विनले पाये कि विभिन्न देशहरूमा देखा परेका जीवहरू र वनस्पतिहरूमा बिभिन्नताको साथसाथै प्रर्याप्त समानता पनि परिलक्षित भएको छ । यसबाट यो प्रमाणित हुन्छ कि यी सबैको उत्पत्ति एउटै तत्त्वबाट भएको छ र विकासका क्रममा विभिन्न भौगोलिक परिस्थितिहरुले गर्दा यिनीहरूमा विभिन्नता वा असमानता देखिन्छ । (३) आमाको गर्भमा विभिन्न प्राणीहरूको डिम्बहरूमा (embryos) सामानरूपमा क्रमिक विकास भएको पाइन्छ । यो एउटा सानो विकास हो । यसबाट यो प्रमाणित हुन्छ कि विभिन्न प्राणीहरूको विकास पनि एउटै मूल स्रोतबाट भएको छ यद्यपि यिनीहरूमा कारणहरू र विषयहरूमा भिन्नता छ । (४)प्राणीहरूको शरीरमा यस्ता तत्त्वहरू छन् जसको उपयोगिता देखिदैंन । उदाहरणार्थ, मानिसको शरीरमा रौंहरु । मानिसको शरीरमा रौंहरुको कुनै उपयोगिता छैन तर यस सम्बन्धमा विकासवादले व्याख्या गर्दछ । यस व्याख्या अनुसार मानिसको विकास उस भन्दा तल्लो स्तरको पशुबाट भएकोले रौंहरू पुर्खाहरूको अवशिष्ट अंशहरु हुन् । रौंहरूको उपयोगिता मानिसका पुर्खाहरुका लागि थियो तर आज मानिसको लागि यसको कुनै उपयोगिता छैन ।

विकास प्रक्रियाको प्रकृतिको सम्बन्धमा डार्विनले विकासवादलाई यंत्रवादी र प्रकृतिवादी मानेका छन् । विकास प्रक्रिया यंत्रवादी हो, किनकि विकास प्रक्रिया यन्त्रवत् बिना कुनै उद्देश्य चलीरहन्छ र यो प्रकृतिवादी पनि हो किनकि विकास प्रक्रियाको नियन्त्रण प्राकृतिक नियमहरूबाट हुन्छ, कुनै अलौकिक शक्तिबाट होइन । बिकासको प्रगति सरलबाट जटिल तिर हुन्छ किनकि प्रथमतः सरल जीवहरुको उत्पत्ति भएको छ र पछि क्रमशः जटिल जीवको उत्पत्ति भएको छ । यो प्रक्रिया व्यक्तिहरु र जातिहरु दुबैमा लागु भएको पाईन्छ । डार्विन अनुसार सर्व प्रथम सरल जीवकोषहरू पृथ्वीमा उत्पन्न भएका थिए । तर यिनीहरूको उत्पत्ति जड पदार्थबाट भएको छैन बरू ईश्वरले निर्जीव जड तत्त्वहरूलाई प्राण दिएर आदि जीव कोषहरुलाई उत्पन्न गरे पछि जीवित कोषहरू आफै प्राकृतिक नियमहरुबाट विकसित हुदैं गए ।[२] अतः डार्विनलाई पूर्ण भौतिकवादी भन्न सकिन्न । जीवहरूमा अनवरत विकास हुदै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गइरहेकोले विभिन्न जीव योनिहरु (speices) वा जातिहरूको विकास हुन्छ र कैयौ जन्म जन्मान्तर पछि जीवहरूमा यस किसिमले परिवर्तन हुन्छ कि जीवहरू आफ्नो पुर्खाहरू भन्दा अर्को जातिको रूपमा विकसित भएका देखिन्छ। अत. सबै जातिहरू परिवर्तनशील हुन्।

विकास प्रक्रियालाई संचालन, नियन्त्रण र निर्देशन गर्ने प्राकृतिक नियमहरु चारवटा छन्— (१) जीवन-संग्राम वा संघर्ष (Struggle for Existence, (२) योग्यतमको जीवनरक्षा र प्राकृतिक छनौट (Survival of the fittest or Natural Selection) (३) शारीरिक परिवर्तन (Variations) र (४) आनुवंशिकता (Heredity)।

जीवन-संघर्षको अर्थ हो प्रत्येक जीव आफ्नो सुरक्षा र अस्तित्वको लागि प्रयत्नशील हुन्छ जसले गर्दा प्रकृतिसित जीवको संघर्ष हुन्छ। संघर्षमा सफल भएपछि अस्तित्व बाँच्छ अन्यथा अस्तित्व मेटिन्छ। खाद्यान्न सामग्री र निवास स्थान आदिको अप्रर्याप्तताले गर्दा जीवनमा संघर्षको अवस्था आउँछ। खाँचोको कारण के छ भने जुन अनुपातमा जीवहरूमा वृद्धि हुन्छ सोही अनुपातमा खाद्य सामग्री र आवासमा वृद्धि हुँदैन। जसको परिणाम स्वरुप जीवनको लागि आवश्यक वस्तुहरूको निमित्त जीव संघर्षरत हुन्छ। डार्विनले आफ्नो बिचारको पक्षमा प्रसिद्ध अर्थ शास्त्री मालथसको सिद्धान्तलाई स्वीकार गरेका छन्।[3] मालथस अनुसार प्राणीहरूको संख्यामा वृद्धि गुणोत्तरश्रेणीको दरले जसरी१,२,४,८,१६... हुन्छ जब खाद्य सामग्रीमा वृद्धि समानान्तर श्रेणीको दरले, जसरी १,२, ३,४,५... हुन्छ। डार्विनले जीवन-संघर्षको सिद्धान्तलाई निकै व्यापक अर्थमा लिये किनभने जीवन-संघर्षका अन्तर्गत ती सबै प्रयत्नहरू आउँछन् जुन कुनै जीवले आफ्नो वा आफ्नो सन्तानको रक्षाको लागि गर्छ। जीवन-संघर्षमा केही प्राणीहरू विनष्ट हुन्छन् र केही बाँच्छन्। यो संघर्ष एउटै जातिको बीच वा विभिन्न जातिहरूका प्राणीहरुको बीच वा व्यक्तिहरू र वातावरण बीच हुन्छ।[4]

२. प्राकृतिक छनौट वा योग्यतमको जीवनरक्षा- प्रकृतिमा जीवन-संघर्ष विश्व—व्यापी रुपमा जारी रहन्छ जसमा योग्यतम मात्र बाँच्छ अर्थात् योग्यतमको जीवनको रक्षा हुन्छ। जीवन-संघर्षमा बिजयी हुनुको अर्थ हो जीवनको रक्षा हुनु र पराजयको अर्थ हो जीवनको नाश हुनु। अर्थात् जीवनको संग्राममा उसैको अस्तित्व कायम रहन्छ जो श्रेष्ठतम वा योग्यतम हुन्छ। यस प्रकार लाखौं करोडौं जीवहरूको नाश सधैं भई नै रहन्छ। योग्यतमको अर्थ हो- वातावरण सित अनुकुल हुने क्षमता। अतः योग्यतम जीव भन्नाले त्यो जीव बुझिन्छ जो वातावरण सित अनुकूल बन्नुमा आफ्नो प्रतिद्वन्द्वीहरू भन्दा बढी समर्थ हुन्छ। योग्यतमको जीवन रक्षालाई डार्बिनले प्राकृतिक छनौट पनि भनेका छन्।[5] प्रकृतिमा अयोग्य प्राणीको नाश हुन्छ र योग्य प्राणी बाँच्छ। यसबाट यो लाग्छ कि प्रकृतिले कसै-कसैलाई अंगालेको हुन्छ भने कसै-कसैलाई त्यागेको। अतः

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यो भन्न सकिन्छ कि प्रकृतिमा योग्यको निर्वाचन हुन्छ र अयोग्यको निष्कासन ।

३. शारीरिक परिवर्तन— डार्विनको सिद्धान्त अनुसार जीवहरूको शारीरिक रचना र व्यापारमा (Structure and function) संधैं परिवर्तन भइ रहन्छ । परिवर्तनहरू मध्ये केही यस्ता परिवर्तनहरू हुन्छन् जसले प्राणीलाई वातावरण सित अनुकूल वनाउँछन् । यसलाई उपयोगी परिवर्तन (favourable variation) भनिन्छ । यसबाट जीवन-संघर्षमा सहायता प्राप्त हुन्छ । हामी आफ्नो दैनिक जीवनमा पनि यो अनुभव गर्छौं कि एउटै बावु र आमाबाट जन्मेका सन्तानहरू एकै नासका हुँदैनन् । शारीरिक परिवर्तनको कारणहरू हामीलाई थाहा छैन[6] र यो परिवर्तन आकस्मिक वा अकारण हुन्छ (Accidental or chance) । आकस्मिकताको अर्थ अकारण होइन बरू कारणको पूर्ण र निश्चित ज्ञान नहुनु हो । डार्विनले निम्न लिखित कारणलाई उल्लेख गरेका छन् (१) सामूहिक विकासको नियम (The law of correlated growth)— प्राणीहरूको शरीरमा सामूहिक रुपले विकास वा परिवर्तन हुन्छ । यदि कुनै एक अंगमा परिवर्तन हुन्छ भने अन्य अंगहरूमा पनि परिवर्तन भई हाल्छ । (२) क्षति पूर्तिको नियम (The law of compensation) यदि शरीरमा एकातिर कुनै वृद्धि हुन्छ भने अर्को तिर शरीरमा ह्रास हुन्छ । जसरी जुन फलको वीउ सानो हुन्छ भने त्यस फलको आकार ठूलो हुन जान्छ । (३) अंगहरूको उपयोग र अनुपयोगको नियम (The Law of use and Disuse of organs) । अंगहरूको उपयोग र अनुपयोगबाट पनि अंगमा परिवर्तन भई हाल्छ । जुन अंगको उपयोग हुन्छ त्यस अंगको विकास हुन्छ र जुन अंगका उपयोग हुँदैन त्यस अंगको नाश हुन्छ । जसरी जङ्गली हाँसको प्वाँखको हाड खुट्टाको हाड भन्दा गह्रुङ्गो हुन्छ किनकि जङ्गलमा प्वाँखको प्रयोग वढी हुन्छ । (४) वातावरणको प्रभाव (Action of the Surrounding Conditions) । वातावरणको प्रभावले गर्दा पनि जीवहरूमा परिवर्तन हुन्छ । जलवायु, स्थान, भोजन आदिको पनि निकै प्रभाव जीवको विकासमा पर्छ । (५) विकास अवस्थाको पनि यसमा ठूलो देन छ । विकसित जीवको तुलनामा कम विकसित जीवहरूमा बढी परिवर्तन हुन्छ । (६) प्राणीहरूका विशिष्ट गुणहरूमा सामान्य गुणहरू भन्दा वढी परिवर्तन हुन्छ । (७) प्राणीहरूमा केही परिवर्तन आन्तरिक कारणले गर्दा पनि हुन्छ, जसरी जीव-कोषमा परिवर्तन हुनु ।

४. आनुवंशिकता (Heredity)— डार्विनको सिद्धान्त अनुसार सूक्ष्म परिवर्तनहरूको क्रमिक संचयबाट नयाँ जातिहरूको विकास हुन्छ । यसको आधार आनुवंशिकताको नियम हो । यस नियम अनुसार बावु र आमाको शरीरमा जुन परिवर्तन हुन्छ त्यो उनीहरूको सन्तानहरूमा संक्रान्त हुँदै जान्छ र पछि एक पुस्तावाट दोस्रो पुस्तामा संक्रान्त हुँदै पछिका पुस्ताहरूमा सूक्ष्म परिवर्तनहरूको रुपमा परिणत हुन्छ र एउटा नयाँ अंगको रुपमा विकसित हुन्छ । परिणाम स्वरुप पछिका पुस्ता आफ्ना पुर्खासित

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पटक्कै भिन्न रुपमा उत्पन्न हुन्छ। यो परिवर्तन हितकर र अहितकर दुवै रुपमा हुन्छ। हितकर परिवर्तनको संचयबाट त्यस किसिमको अंगको निर्माण हुन्छ जसबाट जीवन—संघर्षमा सहायता प्राप्त हुन्छ र अहितकर परिवर्तनबाट उल्टो असर पर्छ। यसै संदर्भमा डार्विनले भनेका छन् कि नयाँ जीव-योनिको प्रादुभवि एक्कासी हुँदैन बरू पुस्ताहरूको क्रमिक विकासको परिणाम स्वरुप हुन्छ।[7] यो नियम डार्विनको विकासवादको लागि महत्त्वपूर्ण छ किनकि जबसम्म शारीरिक परिवर्तनहरूको एकत्रीकरण हुँदैन तबसम्म नयाँ योनिहरूको उत्पति संभव छैन।

मूल्यांकन- डार्विनको विकासवादले उनलाई निक्कै प्रतिष्ठा प्रदान गराए तर उनको विकासवादमा निम्नलिखित त्रुटिहरू पनि छन्।

(१) डार्विनले जीव-कोषहरूबाट जीव-योनिको उत्पत्तिको व्याख्या गरे तर जीव-कोषको उत्पत्तिलाई व्याख्या गर्नु भएन र उनले ईश्वरलाई स्रष्टाको रुपमा स्वीकार गरे जुन उचित छैन।

(२) डार्विनको विकासवादको विरोधमा दोस्रो तर्क छः- उनले यंत्रवादलाई स्वीकार गरेका छन्। जसले विश्वमा व्याप्त सुव्यवस्था र सांमजस्यतालाई व्याख्या गर्न सक्तैन। ह्वेलमाछालाई यस किसिमको परिवर्त्तन किन हुँदैन कि त्यसको पखेटाको विकास भएर त्यो उड्न सकोस्।

(३) विकासवादले नयाँपनको व्याख्या गर्नमा सफल भएको छैन। प्रकृतिमा जुन नयाँ नयाँ रूपहरू देखिन्छ तिनको व्याख्या यंत्रवादले गर्न सक्तैन किनभने भविष्यको घटना पछिको घटनाको परिणाम हुन्छ र नयाँ रूपपनि पुरानोमा सन्निहित हुन्छ। अतः नयाँ कुरा कुनै हुँदैन। तर यसलाई हाम्रो अनुभवले स्वीकार गर्दैन।

(४) डार्विनको विरोधमा बर्गसाँको यो आरोप छ कि मानिस र पेक्टेन (Pecten) जुन एक किसीमको जीव होइन तर उनको आँखाहरूमा समानता छ जबकि दुवैको परिस्थितिमा भिन्नता देखिन्छ। अत यसको व्याख्या कसरी गर्ने ?

(५) डार्विनले जीवन संघर्षको आधारको रूपमा मालथसको सिद्धान्तलाई स्वीकार गरेका छन् तर आज यो सिद्धान्त पनि सर्वमान्य छैन। साथै जीवन संघर्षमा प्राणी बाँच्न किन चाहन्छ र मर्न किन चाहन्न ? यस प्रश्नको जवाफ पनि डार्विनसंग छैन। यदि प्राणीले सन्तान उत्पन्न गर्ने र बाँच्ने इच्छा गर्छ भने डार्विनको सिद्धान्त उद्देश्यवादी हुन जान्छ। यो पनि हामी पाउछौं कि मानिसहरू र जातिहरूमा मात्त संघर्ष हुँदैन बरू सहयोग पनि हुन्छ।

(६) डार्विनको सिद्धान्तको प्राकृतिक छनौटको सम्बन्धमा पनि बर्गसाँले गंभीर आरोप लगाएका छन्। बर्गसाँको विचारमा यदि प्रकृति द्वारा यस्ता प्राणीहरूको छनौट हुन्छ जसमा वातावरण अनुकुल गुण छ भने नयाँ अंगहरूको उत्पत्ति नै संभव

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छैन किनभने नयाँ अंगहरूको उत्पत्ति वेग्ला-वेग्लै भईराखेका परिवर्त्तनहरूको एकत्री करणवाट हुन्छ। कुनै पनि नयाँ परिवर्तन संचित हुन सक्तैन, किनभने त्यो आफै नयाँ अर्थात् वातावरण सित अनुकुल नभएकोले स्वतः समाप्त हुदै जान्छ। अतः नयाँ परिवर्तनहरूको एकत्रीकरण संभव छैन।

(७) शारीरिक परिवर्तनको सिद्धान्त पनि दोषपूर्ण छ। अनुसंधानवाट यो थाहा भएको छ कि प्राणीहरूका यस्ता परिवर्तनहरूमा एकत्रीकरण भएको छ जो प्राणीको लागि झन अप्ठारो सिद्ध हुन्छ र अन्य वैज्ञानिक अनुसंधानहरूले यो पनि सिद्ध गरेका छन् कि जीवको विकासको इतिहासमा कहिलेकाँही यस्तो नयाँ शारीरिक परिवर्तन एकै चोटी उत्पन्न हुन्छ कि त्यो जीव एउटा नयाँ जातिको रूपमा नै देखिन आउँछ।

(८) आनुवंशिकता पनि दोष रहित सिद्धान्त होइन किनकि डार्विन अनुसार एक पुश्ताको विशेषताहरू अर्को पुश्तामा संक्रान्त हुन्छन्। तर यो किन हुन्छ भने प्रश्नको जवाफ दिनुमा डार्विन सफल भएको देखिदैन र साथै उनको यो भनाई कि अर्जित विशेषता वा गुण संक्रान्त हुन्छ भने विचारलाई अन्य जीव शास्त्रीहरूले स्वीकार गर्दैनन्।

संदर्भहरू:—

1. प्रसाद, प्रो· राजेन्द्र, दर्शनशास्त्र की रूपरेखा, P. 130
2. Darwin, charles, origing species P. 429
3. Ibid P. 50
4. Ibid.
5. Ibid, P. 102-103
6. Ibid, P. 196
7. Ibid, P. 413-414

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पाँचौं अध्याय

(Theology)

ईश्वरशास्त्र

ईश्वरशास्त्र दर्शनशास्त्रका विभिन्न हाँगाहरू मध्ये एक हो। दर्शनशास्त्रमा ईश्वरको समस्या मुख्य समस्या हो, किनकि प्रत्येक व्यक्ति ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास गरे वा नगरे पनि उसको मस्तिष्कलाई ईश्वर सम्बन्धी विचार संधैं आकर्षित गर्दै आएको छ। विश्वका बहुसंख्यक समुदायहरू ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास गर्दछन् तर ईश्वरको नाम, स्वरूप र विश्वसित उनको सम्बन्धको संदर्भमा प्रत्येक समुदाय बीच मत भिन्नता छ। तत्त्वशास्त्रले ईश्वर सम्बन्धी अध्ययन गर्दछ किनभने केही विद्वानहरूले ईश्वरलाई परम तत्त्वको रूपमा मानेका छन्। ईश्वर सम्बन्धी सिद्धान्तहरूलाई दुई भागमा बाडिन्छ-आस्तिकवाद वा ईश्वरवाद र नास्तिकवाद वा अनीश्वरवाद। आस्तिकवादले ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास गर्दछ र नास्तिकवादले ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास गर्दैन र ईश्वरको अस्तित्वलाई असत्य मान्दछ।

ईश्वरको अर्थ—सबै आस्तिकहरूले ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास गर्दछन् तर ईश्वरबाट सबैको भाव वा आशय समान रहदैन। आस्तिकहरू वा ईश्वर-वादीहरूले ईश्वरलाई वास्तविक (Real) मान्दछन् किनभने ईश्वरको अस्तित्व हामी-हरूमाथि आधारित छैन। ईश्वरको सत्ता निरपेक्ष र स्वतन्त्र भएकोले ईश्वर (Ultimate) परम सत्ता हो। ईश्वर चिरन्तन (eternal) र अनश्वर हो। यस विश्वको आधार ईश्वर नै हो। ईश्वरको अभावमा विश्वको अस्तित्व मेटिने छ। ईश्वरको वास्तविकता सर्वश्रेष्ठ हो। ईश्वर सर्वश्रेष्ठ मूल्यवान पनि हो। यसै कारणले गर्दा ईश्वर परम साध्य हो। ईश्वर आध्यात्मिक वा चेतन हो।

अनीश्वरवाद वा नास्तिकवादलाई राबर्टफिलन्टले[1] तीन भागमा बाडेका छन्- (१) हठवादी वा अंधविश्वासी अनीश्वरवाद (२) संशयवादी अनीश्वरवाद र (३) समीक्षात्मक अनीश्वरवाद। हठवादी अनीश्वरवादले ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दैन र ईश्वरमा विश्वासलाई अंधविश्वास भन्दछ। संशयवादी अनीश्वरवाद अनुसार ईश्वरको अस्तित्व वा अनस्तित्वको निश्चित ज्ञान प्राप्त गर्नु मानिसको बुद्धिबाट

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संभव छैन । तसर्थ ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नु उचित छैन । समीक्षावादी अनीश्वरवाद अनुसार ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नको लागि पर्याप्त तर्कहरूको अभाव छ किनभने आस्तिकवादी वा ईश्वरवादीहरूबाट प्राप्त प्रमाणहरूलाई हेर्दा दोषपूर्ण देखिन्छ ।

आस्तिकवादको स्वरूप— आस्तिकवादमा दुइवटा मुख्य सिद्धान्तहरू छन्- अनेकेश्वरवाद (Polytheism) र एकेश्वरवाद (monotheism)। अनेकेश्वरवादले अनेक ईश्वरहरू वा देवताहरूलाई सत्य मानेको छ र एकेश्वरवादले एक ईश्वरलाई मात्र। ऐतिहासिक दृष्टिले अनेकेश्वरवाद अगाडि आउँछ किनभने आदिकालमा मानिसको विचार शक्ति पूर्ण विकसित थिएन । अतः मानिस अनेक देवी-देवताहरूको अस्तित्वमा विश्वास गर्दथे ।

अनेकेश्वरवाद— अनेकेश्वरवाद अनेक देवी-देवताहरू वा ईश्वरहरूमा विश्वास गर्दछ र प्रत्येक ईश्वरलाई एक अर्कासित भिन्न मान्दै सबैलाई समानरूपमा परमार्थ (Ultimate) स्वीकार गर्दछ । यस विश्वको संचालन ईश्वरहरूबाटै हुन्छ भन्ने विश्वास गर्दै ईश्वरलाई अमरत्व, अपरिवर्तनशीलता र व्यक्तित्व (Personality) आदि गुणहरूसित युक्त भन्ने विचार अनेकेश्वरवादीहरूको छ । यी ईश्वरहरूको शक्ति निकै ठूलो भएको बुझिन्छ र यिनीहरूले आफ्नो इच्छानुसार कुनै पनि काम गर्न सक्छन् । शरीर रहित भएता पनि आफ्नो इच्छानुसारको शरीर धारण गर्न सक्छन् । यस विश्वको कल्याण यिनीहरूको खुशी माथि र विश्वको अकल्याण यिनीहरूको नाराजगी माथि आधारित छ । अतः आदिकालका मानिसहरूले आफ्नो कल्याणको लागि विभिन्न देवी-देवताहरूको पूजा आराधना गर्थे र त्यसबाट प्रसन्न भएर मानिसहरूको कल्याण यी देवताहरूले गर्दथे । प्रकृतिका विभिन्न क्षेत्रहरूको स्वामीहरू भएकाले प्राकृतिक विपत्ति वा दुर्घटनाहरू जस्तै भूइचालो, खडेरी; बाढी आदिका कारण यिनी नै हुन् भन्ने धारणा प्राचीनकालमा थियो । यसको उदाहरण प्राचीन यूनानमा (Zeus) र अपोलो (Apollo) नाम धारी देवताहरूको अस्तित्व भएको पाइन्छ । पूर्वीय दर्शनमा प्राचीन वैदिक धर्मलाई पनि केही विद्वानहरूले अनेकेश्वरवादी भनेका छन् किनभने वेदहरूमा इन्द्र, अग्नि, वरुण आदि अनेक देवताहरूको अस्तित्व रहेको पाइन्छ । तर वेदमा अनेकेश्वरवाद छैन किनकि वैदिक देवताहरूमा जुनबेला जसको पूजा आराधना हुन्थ्यो त्यसलाई सर्वश्रेष्ठ, सर्वशक्तिमान र सबै देवताहरूको स्वामीको रुपमा स्तुति हुन्थ्यो । अर्थात् अनेक ईश्वरमा विश्वास भएता पनि एक ईश्वरलाई मात्र एक समयमा सर्वोच्च पद प्राप्त भएकोले एकेश्वरवाद नै हुन जान्छ । यस प्रवृतिलाई मैक्समूलरले Henotheism भनेका छन्[२] । साथै ऋग्वेदमा विभिन्न देवताहरुलाई एउटै ईश्वरका विभिन्न नामको रुपमा वर्णन पनि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएको पाइन्छ ।

एकेश्वरवाद— एकेश्वरवादको स्थापना दर्शन र धर्मको इतिहासमा निकै पछि ठूलो चिन्तनको आधारमा भएको पाइन्छ। प्रकृतिका विभिन्न अंगहरू भिन्ना भिन्नै नभई मूलतः एउटै भएको विचारको आधारमा प्रस्तुतवादको प्रतिपादन भएको छ। यस मत अनुसार ईश्वर एक, सर्वशक्तिमान, सर्वाधार र सार्वभौम छ र यस ब्रह्माण्डको आधार ईश्वर नै हो। यस विश्वको उत्पत्ति र पालन ईश्वरले गर्दछ। ईश्वर पूर्ण चेतन हो र सर्वज्ञ पनि । ईश्वरको सत्ता निरपेक्ष सत्ता हो, किनभने ईश्वर अरू माथि आधारित छैन। सबै एकेश्वरवादीहरूले ईश्वरलाई संख्यामा एउटै मान्दछन् तर कसै कसैले ईश्वरलाई व्यक्तित्वपूर्ण त कसै कसैले व्यक्तित्वरहित (Impersonal), कसै कसैले सगुण त कसै कसैले निर्गुण मान्दछन्। शंकराचार्य आदि एकेश्वरवादीहरूले ईश्वरको सत्तालाई एक मात्र सत्य मानेका छन् जब प्लेटो र अरिस्टोटल जस्ता दार्शनिकहरूले ईश्वरलाई मान्दै ईश्वर बाहेक जडको अस्तित्वलाई पनि परम तत्त्वको रूपमा स्वीकार गरेका छन्। पूर्वीय दर्शनमा वैशेषिक दर्शनले ईश्वरलाई एक मान्दै अनेक परमाणुहरू, मन, आत्मा, स्थान र समय आदि विभिन्न तत्वलाई स्वीकार गरेको छ। एकेश्वरवादको उदाहरण ईसाई, इस्लाम र हिन्दू धर्ममा पाइन्छ। तर हिन्दू धर्मले अनेक ईश्वरलाई असत्य नमानीकन एक ईश्वरमा विश्वास गर्दछ, किनभने एउटै ईश्वर अनेक देवताहरूको रूपमा प्रकट हुन्छ र कुनै पनि रूपमा ईश्वरलाई पूजाआजा गर्न सकिन्छ ।

द्वैतेश्वरवाद (Ditheism)। द्वैतेश्वरवादमा दुईवटा ईश्वरहरूको अस्तित्वमा विश्वास भएको पाइन्छ। यी दुवै ईश्वरबाट सृष्टिको रचना र पालन भएको बुझिन्छ। द्वैतेश्वरवादको उदाहरण पश्चात्य दर्शनमा छैन। पूर्वीय दर्शनमा पनि यस मतको अभाव देखिन्छ। हिन्दू धर्ममा विष्णु र लक्ष्मी, शिव र पार्वती आदिको उदाहरण पाइन्छ तर यसलाई द्वैतेश्वर भन्न सकिन्न किनकि लक्ष्मी र पार्वती मात्र अर्धांगिनीको रुपमा प्रतिष्ठित छन् तर शिव-शक्ति मतलाई केही हदसम्म द्वैतेश्वरवाद भन्न सकिन्छ किनकि यसमा निराकार शिव र निराकार शक्ति दुईवटा परम सत्ताको रुपमा छन्। शिव शुभ (goodness) को प्रतीक हो भने शक्ति बल (Power) को। हिन्दू धर्ममा अनेकेश्वरवाद पछि वैचारिक विकासको परिणाम स्वरुप एकै चोटी एकेश्वरवादको उद्भव भएको पाइन्छ। अतः द्वैतेश्वरवादको उदाहरण देखिदैन ।

ईश्वर र विश्वको सम्बन्ध— जब ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गरिन्छ वा ईश्वरलाई सत्य मानिन्छ, अनि त्यस संदर्भमा यो प्रश्न उठ्द छ कि ईश्वर र विश्वमा के कस्तो सम्बन्ध छ ? यस प्रश्नको जवाफमा चारवटा सिद्धान्तहरू प्रतिपादित भएका छन्- (१) तटस्थ- ईश्वरवाद (Deism), (२) सर्वेश्वरवाद (Pantheism), (३) आन्तरातीत-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ईश्वरवाद (Panentheism) र (४) ईश्वरवाद (Theism)।

(१) तटस्थ—ईश्वरवाद अनुसार ईश्वर यस विश्वको मात्र निमित्त कारण (Efficient cause) हो, उत्पादन कारण (Material cause) होइन र ईश्वरले शून्यबाट यस विश्वको रचना गरेको छ। यस विश्वको उत्पति र विकासको एक मात्र कारण निमित्त कारण हो जुन ईश्वर हो। ईश्वर व्यक्तित्वपूर्ण, चेतन र चिरन्तन हो, विश्व अनादि र चिरन्तन होइन। ईश्वरले कुनै विशेष समयमा यस सृष्टिको रचना गरेको छ। सृष्टि भन्दा अगाडि ईश्वरको एक मात्र सत्ता रहन्छ। ईश्वर पूर्ण र निरपेक्ष हो। सृष्टि गर्नु उनको लागि अनिवार्य होइन। विश्वको रचना ईश्वरले आफ्नो ईच्छाले गर्छ, कुनै आवश्यकतालाई पूरा गर्नको लागि होइन। सृष्टि निरुद्देश्य पनि होइन किनभने ईश्वरले विभिन्न पदार्थहरूको संरचना गरेर सबैलाई सुखी बनाउन चाहन्छ। संसारमा जड र चेतन दुवै किसिमका पदार्थहरू छन् र यिनीहरूको संचालनको लागि ईश्वरले संसारमा यथेष्ट शक्ति र सामग्री सृजना गरेर आवश्यक नियमहरूको पनि व्यवस्था गर्छ र सृष्टि पछि ईश्वरले विश्व प्रक्रियामा हस्तक्षेप गर्दैन। ईश्वरबाट निर्मित नियमहरूको आधारमा यो विश्व अबाध गतिले चलिरहेको हुन्छ। यस मतले ईश्वरलाई विश्वातीत (Transcendental) मानेको छ किनभने विश्वको संचालन ईश्वरले गर्दैन। यसैले गर्दा ईश्वरलाई मुख्य कारण र सांसारिक नियमहरूलाई गौण कारण पनि भनिन्छ। कहिले काहीं विश्व प्रक्रियामा जब कुनै गडबडी वा असामान्यता उत्पन्न हुन्छ अनि ईश्वर स्वयं अवतरित भएर विश्वलाई सुव्यवस्थित पार्छ तर यस्तो अवस्था निकै कम हुन्छ। सामान्यतः जड पदार्थ र चेतन आत्मा ईश्वर माथि आश्रित छैनन्। जड पदार्थहरूमा पर्याप्त शक्ति हुन्छ र यिनका परिचालन भौतिक नियमहरूबाट हुन्छ। आत्मा भित्र ईच्छाको स्वतंत्रता हुन्छ जसले मानिसको क्रियाकलापलाई परिचालित गर्छ। तर जब विश्व प्रक्रियामा कुनै ठूलो दोष उत्पन्न हुन्छ भने ईश्वरले आफ्नो अलौकिक (Super-natural) चमत्कार (Miracle) बाट यसलाई निर्मूल पार्छ। ईश्वर र विश्वको सम्बन्धको तुलना एउटा घडी र घडीसाज बीचका सम्बन्ध सित गर्न सकिन्छ। एउटा घडीसाजले घडी बनाए पछि घडीलाई आफै चलनको लागि छोड्छ र घडीमा कुनै खराबी उत्पन्न भएपछि त्यसलाई पुनः मर्मत गरी ठीक पार्छ। त्यस्तै ईश्वरले यस विश्वको संरचना गरेर नियमहरूको आधारमा आफै चलनको लागि छोड्छ तर कुनै असामान्यताको स्थिति भए भने उसलाई ठीक पनि पार्छ। यसै सन्दर्भमा जी. गैल्वेले उचितनै लेखेका छन्— "The Deistic conception of god has been formed under the influence of the human analogy. As a man is contrasted with his work, so is Deity here set over against his world."[3] यस सिद्धान्तको समर्थकहरू पूर्वीय दर्शनमा एकदमै छैनन् र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पाश्चात्य दर्शनमा पनि कमी छन् जस मध्ये John Toland— 1670-17221, Mthew Tindal—(1657-1733), Thomas chubb— (1679-1747) Voltaire— (1694-1778) आदिका नामहरू प्रसिद्ध छन् ।[4]

सर्वेश्वरवाद— यस सिद्धान्त अनुसार ईश्वरको एकमात्र सत्ता छ र ईश्वर अनन्त एवं सर्वव्यापक छ। ईश्वर बाहेक अरू कुनै वस्तुको परम सत्ता छैन। अतः यो भन्न सकिन्छ कि मात्र ईश्वर सत्य हो र जुन सत्य छ त्यो ईश्वर नै हो। अर्को शब्दमा भनौं ईश्वरको पूर्ण सत्ता छ र पूर्ण सत्ता (whole of reatity) ईश्वर नै हो। Pantheism शब्दको अर्थ हो—Pan=all, theos=god अर्थात् सबै ईश्वर हो। यसैले यस मतलाई सर्वेश्वरवाद भनिन्छ। ईश्वर नै विश्व हो र विश्व नै ईश्वर हो। ईश्वर र विश्व अभिन्न र अविच्छेदनीय छन्। ईश्वर पूर्णतः विश्वव्यापी (immanent) छ र विश्व पूर्णतः ईश्वराधीन (dependent) किनभने ईश्वर सर्वव्यापी छ र विश्वमा सर्वव्याप्त छ र विश्वसित बाहिर छैन। ईश्वर र विश्व एक अर्कोको लागि अनिवार्य छ। विश्वको लागि ईश्वर आवश्यक छ किनकि ईश्वर विश्वको आधार वा कारण हो र विश्व पनि ईश्वरको लागि आवश्यक छ किनकि ईश्वरमा आफुलाई विश्वको माध्यमबाट अभिव्यक्त गर्ने प्रवृत्ति निहित छ। अर्को शब्दमा भनौं भने विश्वको उत्पत्ति ईश्वरबाट हुन्छ र विश्वलाई उत्पन्न गर्ने ईश्वर बाध्य हुन्छ किनकि त्यो ईश्वरको प्रकृति नै हो। सर्वेश्वरवादले ईश्वरलाई व्यक्तित्व रहित (impersonal) मान्दछ। ईश्वरमा व्यक्तित्व र व्यक्तित्वका विभिन्न लक्षणहरू जस्तो इच्छा, द्वेष, संकल्प आदिको पूर्ण अभाव छ। सर्वेश्वरवादले ईश्वर र विश्वको सम्बन्धलाई समय—सापेक्ष (Temporal) मान्दैन बरू सनातन मान्द छ। कुनै विशेष समयमा ईश्वरले विश्वको संरचना गरेको छैन बरू दुवैको सम्बन्ध काल निरपेक्ष वा सनातन छ किनभने ईश्वर संधैं विश्वमा व्याप्त छ र विश्व ईश्वर माथि आधारित छ।

सर्वेश्वरवादको उदाहरण पूर्वीय दर्शनमा पाइँदैन किनभने कुनै पनि ईश्वरवादी दर्शनमा ईश्वर र विश्वलाई समान मान्ने प्रवृत्ति छैन तर पाश्चात्य दर्शनमा सर्वेश्वरवादको उदाहरण स्पीनोजाको दर्शनमा पाइन्छ। स्पीनोजाको विचारमा ईश्वर एक, असीम, स्वतन्त्र, स्वयंभू, व्यक्तित्वरहित, चिरन्तन, सर्वव्यापक र अनन्त गुणहरूसित युक्त द्रव्य हो, जो आफ्नो अस्तित्व वा विचारको लागि अन्य पदार्थहरू माथि आश्रित छैन। ईश्वरमा अनन्त गुणहरू छन् तर मानवीय बुद्धिले मात्र दुईवटा गुणहरूको बोध गरेको हुन्छ र ती हुन् विस्तार र चेतना। विश्वमा जड र चेतन दुबै किसिमका वस्तुहरू छन्। जड वस्तु ईश्वरको 'विस्तार' गुणको प्रकार हो र चेतन 'विचार' गुणको प्रकार हो। विश्व यीनै प्रकारहरू वा सीमित

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वस्तुहरूको समष्टि हो। ईश्वर विश्वको कारण हो र विश्व ईश्वरको कार्य। अतः ईश्वर विश्वमा व्याप्त छ र विश्व ईश्वर माथि आश्रित। अर्थात् ईश्वर र विश्व एक अर्कासित भिन्न छैनन्। ईश्वरबाट विश्वको उत्पत्ति त्यस्तै अनिवार्य रूपमा हुन्छ जस्तो कुनै वृत्त आफ्नो अर्धव्यासको समान नै हुन्छ। ईश्वर व्यक्तित्व रहित छ किनभने कुनै पनि व्यक्तित्वको गुणले ईश्वरको स्वरूपलाई सीमित पार्न सक्छ। विश्वको उत्पत्ति ईश्वरबाट कुनै इच्छा वा उद्देश्यले हुँदैन किनभने विश्व ईश्वरको प्रकृतिको अनिवार्य परिणाम हो। सर्वेश्वरवादको अर्को उदाहरण G. T. Fechner-1801-1887 A. D. को दर्शनमा पाइन्छ[5]। फेकनरले ईश्वर र विश्वलाई अभिन्न मानेका छन्। ईश्वर र विश्वमा आत्मा र शरीरको बीचको सम्बन्ध जस्तै सम्बन्ध छ। जुन किसिमले आत्मा शरीरमा व्याप्त छ त्यसै किसिमले ईश्वर विश्वमा व्याप्त छ। अतः ईश्वरसित विश्व अलग्ग छैन र त्यस्तै विश्व पनि ईश्वरसित अलग्ग छैन। फेकनरको मतलाई प्रत्ययवादी सर्वेश्वरवाद भनिन्छ किनकि ईश्वरलाई उनले आत्मा वा चेतन मानेका छन्।

आन्तरातीत-ईश्वरवाद (Panentheism)। आन्तरातीत ईश्वरवादले ईश्वरलाई एक, अनन्त, सर्वव्यापक र व्यक्तित्व रहित एक मात्र परम तत्वको रूपमा मान्द छ। विश्व ईश्वरको अभिव्यक्ति हो र विश्व आफ्नो अस्तित्व, प्रारम्भ र रक्षाको लागि ईश्वर माथि आश्रित छ। ईश्वर विश्वको स्रष्टा, पालनकर्ता र रक्षक हो। अतः विश्व ईश्वरसित कहिले पनि स्वतन्त्र र असम्बद्ध रहदैन। ईश्वर विश्वमा व्याप्त छ तर ईश्वर त्यति मात्र छैन। अर्थात् ईश्वर विश्वभित्र र बाहिर दुबैतिर छ र विश्वसम्म सीमित छैन। अतः ईश्वर विश्वातीत र विश्वव्यापी (Transcendent and Immanent) दुबै छ।

ईश्वर विश्व-व्यापी छ किनकि विश्वका सबै वस्तुहरू ईश्वरकै अभिव्यक्तिहरू हुन् र ईश्वर विश्वातीत पनि हो किनकि उनको सम्पूर्ण अभिव्यक्ति वा पदार्थहरूको योग ईश्वर बराबर हुँदैन। बरु ईश्वर बढी नै हो। अर्को शब्दमा भनौं, ईश्वर विश्व हो तर विश्व पूर्ण ईश्वर होइन, ईश्वर विश्वभन्दा बढी पनि छ। यसैले यस मतलाई Panentheism अर्थात् Pan = All, en = in, theos = god भनिन्छ। यसलाई यस किसिमले झन् प्रष्ट पार्न सकिन्छ कि ईश्वर यस विश्वका 'कर्ता कारण' (Efficient cause) को साथ साथै उत्पादन कारण (material cause) पनि हो। कर्ता कारण भएकोले ईश्वर विश्वातीत छ तर उत्पादन कारण भएकोले ईश्वर विश्वमा व्याप्त पनि छ। उदाहरणार्थ, कुनै टेबुलको उत्पादन कारण काठ हो जसबाट टेबुल बनेको छ र सिकर्मी कर्ता कारण हो जसले टेबुललाई बनाएको छ र ऊ टेबुल सम्म सीमित छैन्। आन्तरातीत ईश्वारवादले जड र चेतनमा स्वतन्त्र-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ताको अभाव छ भन्ने कुरालाई स्वीकार्छ किनकि दुवै ईश्वर माथि आधारित छन् तर जडको तुलनामा चेतनमा ईश्वरको पूर्ण अभिव्यक्ति हो मात्रा बढी छ किनकि चेतनमा प्रयास गर्ने जुन विशेषता छ त्यो जडमा छैन। आन्तरातीत-ईश्वरवादले ईश्वरलाई व्यक्तित्वरहित, विश्वव्यापी, विश्वातीत र विश्वको लागि अनिवार्य मान्द छ। तर ईश्वरको लागि विश्व आवश्यक छ वा छैन भन्ने कुरा माथि आन्तरातीत ईश्वरवादीहरूमा मत भिन्नता छ। कुनै २ विद्वानहरूले विश्वलाई पनि ईश्वरको लागि अनिवार्य मान्दछन् किनकि ईश्वर विश्वको माध्यमबाट मात्र प्रकाशित वा व्यक्त हुन्छ तर केही विद्वानहरू अनुसार विश्व ईश्वर माथि आश्रित भएकोले विश्वको लागि ईश्वर अनिवार्य छ तर विश्व ईश्वरको लागि अनिवार्य छैन।

यस मतको समर्थकहरूको संख्या निकै बढी छ किनकि यसमा तटस्थ ईश्वरवाद र सर्वेश्वरवादको समन्वय भएको देखिन्छ। पाश्चात्य दर्शनमा यस मतको प्रमुख समर्थक हीगेल नै हुन् किनभने उनको विचारमा मूलतत्त्व निरपेक्ष प्रत्यय हो जुन आत्म वा चेतन हो। यो नै ईश्वर हो। ईश्वर व्यक्तित्व रहित, विश्वव्यापी र विश्वातीत हो। ईश्वर र विश्व एक अर्को माथि आश्रित छ किनकि एकातिर विश्व ईश्वरको अनिवार्य अभिव्यक्ति हो जसबाट ईश्वरलाई पूर्णताको प्राप्ति हुन्छ तर अर्कोतिर विश्व पनि ईश्वरको अभिव्यक्ति भएकोले ईश्वर विश्वको कारण हो, अर्थात् विश्व ईश्वरमाथि आधारित छ। ईश्वर विश्वमा व्याप्त भए तापनि विश्वसम्म मात्र सीमित छैन। ईश्वर र विश्वको सम्बन्ध कालिक छैन। (Temporal) छैन। फ्रेन्च दार्शनिक वर्गसाँ (Bergson) पनि यस मतका समर्थक हुन् भन्ने विचार पनि केही विद्वानहरूको हो किनकि उनको विचारमा परमतत्त्व जीवन शक्ति (Life urge) हो जसलाई उनले Elan vital भनेका छन्[6]। यो परिवर्तनशील र विकासशील छ। जड, जीव र चेतन सबै यसै शक्तिको अभिव्यक्तिहरू हुन्। यसै जीवन शक्तिलाई ईश्वर भनिन्छ। यो पूर्णतः स्वतन्त्र र व्यक्तित्व रहित छ तथा यो विश्वका सबै घटनाहरूमा व्याप्त छ, किनकि सम्पूर्ण विश्व यसैको अभिव्यक्ति हो र त्यो विश्वसम्म मात्र सीमित छैन किनभने उसले आफुलाई अनन्त किसिमले व्यक्त गर्न सक्छ र यो विश्व उसको पूर्ण अभिव्यक्ति होइन। हुन सक्छ उसले आफुलाई नयाँ पदार्थको रूपमा व्यक्त गरोस्। जीवन-शक्ति आफुलाई कुनै विशेष रूपमा व्यक्त गर्नको लागि वाध्य छैन। अतः विश्व उसको लागि अनिवार्य छैन।

पूर्वीय दर्शनमा वेद र उपनिषदहरुका विभिन्न संदर्भहरूमा यो कुरा उल्लेख गरिएको छ कि ईश्वर निर्गुण वा व्यक्तित्व रहित, विश्वव्यापी र विश्वातीत छ। शंकरको अद्वैत वेदान्त यसको सर्वश्रेष्ठ उदाहरण हो, किनकि ब्रह्म मात्र सत्य हो। ब्रह्म सत् + चित् + आनन्द हो र ब्रह्म र आत्मा एउटै हो। ब्रह्म अनन्त र निर्गुण र व्यक्तित्व

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शून्य हो। विश्व सत्य होइन बरू देखावटी वा प्रतिती (appearance) मात्र हो। ब्रह्म र विश्वको सम्बन्धमा शंकरका दुईवटा दृष्टिकोणहरु छन्—व्यावहारिक र पारलौकिक (Ultimate)। व्यावहारिक दृष्टिकोणमा ब्रह्म विश्व व्यापी हो तर पारलौकिक दृष्टिकोणमा विश्वातीत। व्यावहारिक दृष्टिकोणमा विश्व सत्य हो तर स्वतः अपूर्ण हो। अतः विश्व ब्रह्म माथि आश्रित हो, तर पारमार्थिक दृष्टिकोणमा विश्व असत्य हो। अतः ब्रह्म एकमात्र सत्य तत्त्व हो। यसर्थ ब्रह्म विश्वसित पटक्कै असवद्ध र विश्वातीत छ। ब्रह्मको यी दुवै पक्षहरूलाई हेर्दा शंकरले विश्वव्यापी तत्त्वलाई ईश्वर र विश्वातीत पक्षलाई ब्रह्मको संज्ञा दिएका छन्। शंकरले पाश्चात्य विचारकहरुको तुलनामा ईश्वरको विश्वातीत र विश्वव्यापी रूपहरुमा दृष्टिभेद गरेका छन्, जवकि पाश्चात्य दार्शनिकहरुले ईश्वरलाई एउटै दृष्टिकोणमा विश्वव्यापी र विश्वातीत मानेका छन्।

पूर्वीय दर्शनमा आदिकवि भानुभक्त, कवि शिरोमणि लेखनाथ पौड्याल, कवि कुल चन्द्र गौतम र महाकवि लक्ष्मी प्रसाद देवकोटा आदि यसमतका समर्थक हुन्। यिनीहरूले पनि निराकार वा व्यक्तित्व रहित परम ब्रह्म परमेश्वरको अस्तित्वलाई मात्र स्वीकार गरेका छन्। 'रामगीता' को आधारमा भानुभक्तलाई अन्तरातीत ईश्वरवादी भन्न सकिन्छ र कुलचन्द्र गौतमलाई 'हरिवरिवस्या', 'प्रपंच चर्चा' र 'भागवत् मञ्जरी' आदि ग्रन्थहरुको आधारमा अन्तारीत ईश्वरवादी नै भन्न सकिन्छ। कवि शिरोमणि लेखनाथ पौड्याललाई 'तरूणतपसी' को आधारमा मूर्ति पुजाको विरोधी र निराकार ब्रह्ममा विश्वास राख्ने अन्तरातीत ईश्वरवादी र देवकोटालाई उनको अन्तिम कविताहरूको आधारमा अन्तरातीत ईश्वरवादी भन्न सकिन्छ।

ईश्वरवाद (Theism)-'ईश्वरवाद' शब्द द्वैधात्मक हो। प्रथम अर्थमा उक्त ईश्वरमा विश्वास गर्ने सबै सिद्धान्त वा वादहरु आउँछन् र दोस्रो अर्थमा यो सिद्धान्त एउटा विशेष मतको रूपमा प्रतिष्ठित छ जसको केही विशेषताहरू छन्। संक्षेपमा, प्रथम अर्थ वृहत् हो र दोस्रो संकुचित। ईश्वरवादलाई गैल्वेले यी शब्दहरुमा प्रष्ट पार्ने प्रयास गरेका छन्:— "Theism proclaims that good is both immanent and transcendent thus seeking to unite what is true in Deism and Partheism,...... theism did not come into being in conscious antagonism to Deism and Pantheism, nor did it offer as a candid criticism of their shortcomings: it shaped itself out of the needs and desires of the religious spirit as these gradually defined themselves in the course of historic development."[7] ईश्वरवादले ईश्वरलाई विश्व व्यापी र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विश्वातीत दुवै मान्दछ। धार्मिक भावनाको संतुष्टिको लागि ईश्वरलाई अमूर्त र निराकार मान्नु हुँदैन बरु ईश्वरलाई व्यक्तित्व पूर्ण स्वीकार गर्नु पर्छ, जसले गर्दा ईश्वरसंग सामञ्जस्य (communion) स्थापित हुन सकोस् र पूजा प्रार्थनाबाट आफ्नो धार्मिक भावनामाई मूर्तरूपमा व्यक्त गर्न सकियोस्। अतः ईश्वरवादले ईश्वरलाई व्यक्तित्वपूर्ण,अनन्त,सर्वगुणयुक्त, सर्वज्ञ र एक मान्दछ। साथै ईश्वर सृष्टि कर्ता र पालन कर्ता पनि छ। ईश्वर दयालु भएकोले मानिसको भावना र कष्टलाई सुन्छ पनि। ईश्वर उपास्य छ भने मानिस उपासक हो। अतः उपासकमा यस किसिमको सम्बन्ध व्यक्तित्व पूर्ण ईश्वर सित मात्र संभव छ। सबै वस्तुहरु ईश्वर निर्मित छन्। अतः सबै वस्तुहरु ईश्वर माथि आश्रित छन् र वास्तविक पनि छन्। मानिसको आफ्नो अस्तित्व छ र ईश्वरले उसलाई स्वतंत्र इच्छा प्रदान गरेको छ। यसैले मानिसको नैतिक र धार्मिक प्रयत्नहरु अर्थपूर्ण हुन जान्छन्। पाश्चात्य ईश्वरवादीहरुको विचारमा ईश्वरले विश्वको रचना शून्यबाट गर्छ। जब पूर्वीय ईश्वरवादीहरु अनुसार ईश्वरले विश्वको रचना आफ्नो भित्री तत्त्वबाट वा बाहिरी तत्त्वबाट गर्छ। सबै ईश्वरवादीमा यस कुरामा सहमति छ कि ईश्वरले कुनै निश्चित समयमा विश्वको रचना गरेको छ। ईश्वर शाश्वत छ तर ईश्वर र विश्वको सम्बन्ध कालिक (Temporal) छ। अतः विश्व शाश्वत छैन।

ईश्वरवादको उदाहरण पश्चिमी र पूर्वीय दुवै दर्शनहरूमा पाइन्छ। पश्चिमी दार्शनिकहरूमा Pringle-Pattison र James Ward आदिको नाम प्रसिद्ध छ। प्रींगल-पेटीसन अनुसार ईश्वर व्यक्तित्वरूपमा र विश्व-स्रष्टा हो। ईश्वर र विश्वमा अन्योनाश्रय सम्बन्ध छ। मानिसमा क्रिया-स्वतन्त्रता रहन्छ र मानिसमा कार्य क्षमताको अभाव रहदैन। जेम्स वार्डले पनि ईश्वरलाई व्यक्तित्वपूर्ण मानेको छ। उनको विचारमा ईश्वरमा बुद्धि र इच्छा शक्ति पनि छ। ईश्वरले विश्वको सृष्टि र पालन तथा व्यवस्थापन पनि गर्दछ। जीवात्मामा स्वतन्त्र कार्यशक्ति छ, जसबाट मानिसले आध्यात्मिक मूल्यलाई प्राप्त गर्न सक्छ। पूर्वीय ईश्वरवादको मुख्य स्रोत वेद र उपनिषद्नै हुन्। ऋग्वेदको पुरुष सूक्तमा यो प्रष्ट नै लेखेको छ कि मूल तत्त्व परम पुरुष नै हो र यसमा सबै तत्त्वहरू समाविष्ट छन्। विश्व उसको मात्र चतुर्थांश हो। श्वेताश्वतर उपनिषद्मा यो उल्लिखित छ कि यसमा भूत, वर्तमान र भविष्य सबै निहित छन्। गीतामा पनि यसमतको समर्थन पाइन्छ। रामानुजाचार्यको दर्शन ईश्वरवाद नै हो। विशणु ईश्वर हो र लक्ष्मी उनका सृजन शक्तिको मूर्तरूप। निम्बार्कले पनि ईश्वरवादलाई स्वीकार गरेका छन् तर विष्णु र लक्ष्मीको सट्टा उनले कृष्ण र राधालाई स्वीकार गरेका छन्।

आलोचना— अनेकेश्वरवादबाट विश्वको एकता र धर्म भावनाको संतुष्टि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुँदैन। तटस्थ ईश्वरवादले पनि सन्तोषप्रद ढंगले विश्व र ईश्वरको सम्बन्धको व्याख्या गर्न सकेको छैन किनकि ईश्वरले शून्यबाट विश्वको रचना कुनै विशेष समयमा किन गऱ्यो ? यसबाट धार्मिक भावनाको संतुष्टि पनि हुँदैन किनभने ईश्वर विश्वातीत छ। सर्वेश्वरवादले पनि विश्वको अस्तित्वको व्याख्या गर्नमा सफल भएको छैन किनकि ईश्वर ससीम, एक र अपरिवर्तनशील छ भने विश्व अनेक पदार्थ युक्त, ससीम र परिवर्तनशील छ। यदि ईश्वर मानिसमा व्याप्त छ भने धार्मिक र नैतिक जीवनको कुनै प्रयोजन नै रहदैन। ईश्वरवादले ईश्वरलाई असीम र व्यक्तित्वपूर्ण मानेको छ जुन कुरा स्वयंमानै विरोधाभासयुक्त छ र यदि ईश्वर विश्वमा व्याप्त छ भने ईश्वर विश्वको अपूर्णतावाट मुक्त छैन। यदि विश्व ईश्वरको लागि आवश्यक छैन भने विश्वको रचना ईश्वरले किन गर्छ र यदि विश्व ईश्वरका लागि आवश्यक छ भने ईश्वर निश्पक्षे या पूर्ण छैन। साथै यदि ईश्वर दयालु वा कल्याण कारी छ भने विश्वमा दुःख र अशुभ किन छन् ? आन्तारातीत-ईश्वरवादले ईश्वरलाई व्यक्तित्व रहित मानेर उपरोक्त सबै मतहरू भन्दा बढी तर्क प्रस्तुत गर्दछ। पश्चिमी दर्शनमा विश्वको व्याख्या सन्तोषप्रद ढंगले भएको छैन तर शंकरा चार्यको अद्वैत वेद्दान्त बढी मान्य छ।

संदर्भहरू:—

1. Flint, Robert,-Anti—Theistic theoreis, P. 4
2. Hiriyanna, M. Outlines of Indian Philosophy P. 38
3. Galloway, G. The philosophy of Religion, P. 458
4. Etc. of Religion and Enhics, Vol. IV, P. 533-43
5. प्रसाद, प्रो· राजेन्द्र, दर्शन शास्त्रकी रूपरेखा, P. 167
6. Datta, D. M.—The chief currents of contemsporary philoso-phy, P. 241
7. Galloway, G, The Philosophy of Religion, P. 466

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दोश्रो खण्ड

प्रथम अध्याय

प्राचीन ग्रीक दर्शन र अर्वाचीन दार्शनिक प्रवृतिहरू

सुकरात (Socrates-469-399 B. C.) सुकरातको जन्म ऐथेन्समा त्यस्तो समयमा भयो जब यूनानलाई एउटा यस्तो चिन्तकको आवश्यकता थियो जसले तत्कालीन बौद्धिक र नैतिक जगत्मा आएका विकृतिहरू र अराजकतालाई ठीक र सुव्यवस्थित पार्न सकोस् । फ्रैंक थिलीको शब्दमा:—"A thinker was needed to bring order into intellectual and moral chaos of the age, to sift the true from the false, the essential from accidental, to set men right and to help them to see things in their right relations—a moderator who might hold an even balance between the ultra-conservatives and the ultra-liberals."[1] यूनानको तत्कालीन सिद्धान्त वाक्य थियो—"Man is the measure of all things of those that are they are, of those that are not that they are not."[2] मानिस सबै पदार्थहरूको मानदड हो र जुनवस्तु व्यक्ति सापेक्ष छ त्यसको अस्तित्व छ र जुन वस्तु निरपेक्ष छ त्यसको अस्तित्व छैन । उपरोक्त भनाई सूफीमतका प्रवर्त्तक प्रोटागोरसको हो जसले दर्शनको केन्द्र-बिन्दुलाई ज्ञेय (object) बाट हटाएर ज्ञाता (subject) तिर ल्याएर सापेक्षवाद र व्यक्तिवादलाई प्रोत्साहन दिए। उनको दर्शन आत्मगत हुन गयो । उनले इन्द्रियहरूलाई ज्ञानको एक मात्र साधन स्वीकार गरे र उनको विचारमा सबै ज्ञान वैयक्तिक, र विशेष छन् । सत्यको कुनै वस्तुगत मानदण्ड छैन र व्यक्तिगतता नै सत्यको प्रतिमान हो । मानिस भन्नाले अनुभूत मानिस बुझिन्छ र प्रतिमान वा मानदण्ड भन्नाले व्यक्तिगत मानदण्ड बुझिन्छ र वस्तुहरूबाट सम्वेदनहरूको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समष्टि बुझिन्छ। अतः ज्ञान र नैतिकताको जगनै समाप्त प्रायः थियो। दर्शनलाई एउटा नयाँ दिशा दिनको लागि सुकरात वाध्य भए।

ग्रीक दर्शनको पारम्भिक विचारधारा वाह्य प्रकृतिको विवेचनातिर थियो र त्यसलाई आत्माभिमुख (आत्मातिर) ल्याउने प्रयास सुकरातले गरे। हुन त पाइथेगोरसले 'स्वरूप' वा संख्यावाट, हेराक्लीटसले 'सार्वभौम' विज्ञान वा चेतनावाट, पार्मेनाइडीजले शुद्ध सत्ता र रूप विज्ञानवाट, सनेक्जेगोरसले परम विज्ञानवाट र प्रोटागोरसले 'मानव-मानदण्ड'वाट दर्शनको मूल धारालाई आत्मातिर मोड्ने वा ल्याउने प्रयास गरे तर सफलता सुकरातले मात्र पाए। उनले तत्त्वलाई चेतनास्वरूप माने र त्यसलाई दर्शनको केन्द्र-बिन्दु वनाए। विज्ञान वा चेतन मानवको स्वरूप हो र यो साक्षात्कारको विषय हो। नैतिक जीवनले ऐसे साक्षात्कारलाई सहयोग पुऱ्याउँछ र चेतना पनि नैतिक जीवनको आधार हो।

सुकरातको दर्शनको ज्ञान हामीलाई उनका प्रमुख शिष्य प्लेटोका निम्नलिखित कृतिहरूबाट प्राप्त हुन्छ। ती कृतिहरू हुन्-Apology, Protagoras, Crito, Phaedo, Symposium र Theaetetus। सुकरातको विज्ञानवाद वा प्रत्ययवादको वर्णन प्लेटोको मुख्य कृति Phaedo मा पाइन्छ। विज्ञानवाद वा प्रत्ययवादले इन्द्रिय अनुभव र ज्ञानमा विभेद गर्दछ र इन्द्रिय अनुभवलाई व्यवहार र ज्ञानलाई परमार्थ मान्द छ। इन्द्रिय अनुभवको विषय अनित्य, क्षणिक र मिथ्या छ भने ज्ञानको विषय नित्य, स्थायी र सत्य छ। ज्ञानको विषय 'सामान्य' हो तर इन्द्रियानुभवको विषय 'विशेष' वा 'व्यक्ति' हो। सामान्य, स्वरूप, विज्ञान वा प्रत्यय प्रर्यायवाची शब्दहरू हुन्। उदाहरणार्थः- असली त्रिभुज वा वृत्त हाम्रो ज्ञानमा छ तर हामी जुन त्रिभुज वा वृत्त बनाउछौं ती असली होइनन् वरू प्रतिरूप मात्र हुन्। विशेष' वा व्यक्ति 'सामान्य'लाई अनुशरण गर्छ तर सामान्य हुन सक्तैन। 'विशेष'को सत्ता सामान्यमा सम्मिलित (Participation) भएर मात्र रहन्छ। 'विशेष' 'सामान्य' को क्षीण प्रतिलिपि, प्रतिबिम्ब वा प्रतिरूप हो। 'सामान्य' हाम्रो बुद्धिको कल्पना होइन बरू यथार्थ हो।

सुकरात अनुसार कुनै पनि बस्तुको ज्ञान त्यस वस्तुको प्रत्ययहरू वा परिभाषाहरूमा सन्निहित रहन्छ। उदाहरणार्थः— 'मानिस'को ज्ञान मानिसको सामान्य प्रत्ययको ज्ञान हो। विशिष्ट मानिसहरूको अध्ययनबाट सामान्य गुणहरूलाई विशेष गुणहरूसित छुट्याएर सामान्य गुणको आधारमा सामान्य प्रत्ययको रचना हुन्छ। मानिस एउटा बौद्धिक पशु हो भने 'मानिस' को वास्तविक ज्ञान हो। एक किसिमले कुनै वस्तुको परिभाषा त्यसको प्रजाति (Genus) र बिभेदक (Differntium) को योगबाट बन्न छ। 'पशु' मानिसको 'प्रजाति' हो र 'बौद्धिकता' त्यसको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

'विभेदक' हो । अतः वस्तुको ज्ञान त्यसको प्रत्ययहरू र त्यसको परिभाषाको ज्ञान हो । सुकरातको विचारमा नित्यता ज्ञानको स्वभाव हो र सामान्यहरू नित्य हुन् ।

सुकरातको विचारमा इन्द्रिय-जगत् अनित्य, क्षणिक र परिणाम स्वरूप भएता पनि पूर्ण असत् छैन । यसलाई मिथ्या भन्नुको अर्थ हो यसको अफ्नो सत्ता नहुनु । यो विज्ञान वा सामान्य जगत्को प्रकाशबाट प्रकाशित हुन्छ र यो सामान्यबाट अनुव्यूत छ । यो एउटा छाँयो जस्तो हो र इन्द्रिय जगत्को सत्ता विज्ञान जगत्मा सम्मिलित भएकोले रहन्छ । अतः इन्द्रिय जगत्का पदार्थहरू विज्ञान जगत्मा जति मात्रामा भाग लिन्छन् त्यति मात्रामा 'सत्' हुन् । सुकरात अनुसार सामान्यहरू वा प्रत्ययहरू यथाभावी वा अव्यवस्थित रूपमा छैनन् । सिमपोजिया र रिपब्लिकमा यो प्रस्टरूपमा लेखिएको छ कि प्रत्ययहरूमा तारतम्य छ, एक अर्कों सित सूत्रबद्ध छ । यो परम विज्ञान हो । यसलाई 'विशुद्ध सौन्दर्य' को शुभको प्रत्यय भनिन्छ । संक्षेपमा भनौं, सुकरातले दर्शनको केन्द्रबिन्दुलाई प्रत्यक्षहरूबाट हठाएर सामान्य प्रत्ययहरू तिर ल्याए । प्रोटागोरसको सिद्धान्त वाक्यलाई स्वीकार गर्दा उनले अर्थमा फरक गरेका छन् । मानिसको अर्थ हो 'सामान्य मानिस' र मानदेडको अर्थ हो 'वस्तुगत मानदंड' र पदार्थको अर्थ हो' 'सामान्य प्रत्ययहरू'

थिली अनुसार सुकरातको पद्धतिमा पाँचवटा विशेषताहरू छन् । प्रथमतः उनको दर्शन प्रद्धति संशयात्मक छ किनभने सुकरातले सत्यलाई वा विचाराधीन कुराहरु ज्ञान नभएको बताउँथे । उनको विधिको दोस्रो विशेषता कुराकानी विधि थियो । उनले सत्यलाई पत्तालगाउनको लागि कुराकानीको माध्यमलाई अपनाए उनको विधिको तेस्रो विशेषता परिभाषात्मकता वा धारणात्मकता छ । ज्ञानको उद्देश्य धारणाहरूको उचित परिभाषा प्राप्त गर्नु थियो । जस्तै, उनले न्याय, धर्म, ज्ञान आदिका परिभाषा दिए । सुकरातको पद्धतिको चौथो विशेषता आगमनात्मक वा अनुभवात्मकता (Impirical) छ । परिभाषाहरूको आधार सामान्य अनुभव थियो र पाँचौ बिशेषता निगमनात्मकता छ । परिभाषाहरूको सत्यताको जाँच तिनको परिमाणहरूको आधारमा हुन्थ्यो ।

सुकरातले नैतिकताको अर्थलाई जान्ने प्रयास गरे । उनको लागि सबै भन्दा मुख्य प्रश्नहरू थिए - आफ्नो जीवनलाई कसरी व्यवस्थित गर्ने र बौद्धिक जीवनको बाटो के हो ? एउटा बौद्धिक प्राणीको रूपमा मानिसले के कस्तो गर्नु पर्ने हो । उनको नैतिक विचारको सांराश हो— 'ज्ञान धर्म हो' राम्रो आचरणको लागि राम्रो चिन्तन आवश्यक छ । जुन किसिमले कुनै जहाजलाई चलाउनको लागि जहाजको संरचना र काम (function) को ज्ञान र राजकीय संचालनको लागि राजकीय स्वरूप र उद्देश्यको ज्ञान हुनु आवश्यक हुन्छ त्यसै धार्मिक हुनको लागि धर्म के

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हो भन्ने कुरा जस्तै आत्मनियन्त्रण, साहस, न्याय, कर्त्तव्यहरूको ज्ञान हुन् आवश्यक छ। धर्म के हो भन्ने ज्ञानबाट मानिस धार्मिक हुन्छ। "थिलीको शब्दमा" Knowledge is both the necessary and the sufficient condition of virtue. 'No one is voluntarily bad or involuntarily good'. 'No man voluntarily pursues evil that which he thinks to be evil. To prefer evil to good is not in human nature; and when a man is compelled to choose between two evils, no one will choose the greater when he may have the less."[3]

प्लेटो (Plato-429—347 B. C.)— सुकरातको शिष्य प्लेटो ग्रीसको महानतम दार्शनिक र साहित्यिक कलाकार थिए। उनले आफ्नो जीवन आफुले स्थापित गरेको संस्था एकेडमीमा दार्शनिक चिन्तन र अध्यापनमा बिताए। उनका महान कृतिहरू संवादरूप वा कुराकानीको रूप (Dialogues) मा छन्। उनका प्रधान कृतिहरू हुन्।Hippias Minor, Apology, Crito, Protagoras, Gorgias, Meno, Phaedo, Symposium, Republic, Phaedrus, Parmenides, Theaetetus, Sophist, Philebus, Timaeus र Laws, ग्रीक दर्शनको पूर्ण विकास प्लेटोको दर्शनमा भएकोले उनलाई 'पूर्ण ग्रीक' (The Complete Greek) उपाधि प्राप्त भएको थियो।

प्लेटोले आफ्ना गुरु सुकरातका विचारहरूको समन्वय आफ्नो मौलिक विचार सित गरी आफ्नो अग्रगामी दार्शनिकहरूको विचारलाई पनि आत्मसात गरे जसको प्रभाव सम्पूर्ण पाश्चात्य दर्शन माथि परेको पाइन्छ। प्लेटोको सबभन्दा बढी महत्वपूर्ण सिद्धान्त विज्ञानवाद वा प्रत्ययवाद (Theory of ideas) हो। केही विद्वानहरूको विचारमा प्लेटोको विज्ञानवाद सुकरातको सामान्यमा प्रत्ययवाद (Doctrine of concepts) को नै एउटा परिवर्तितरूप हो। डा चन्द्रधर शर्मा अनुसार माइलेशियनमतको 'द्रव्य', विशेषतः एनेक्जिमेन्डरको 'असीम', पाइथागोरसको 'स्वरूप वा संख्या'; र उनका रहस्यवाद, हेरेक्लाइटसको 'परिणाम' र सार्वभौम विज्ञान, पार्मेनाइडीजको चिद्रूप सत्य, जीनोको 'द्वन्द्वात्मक तर्क', एम्पेडोक्लीजको 'प्रेम', 'एनेक्जेगोरसको परम विज्ञान', परमाणु वादिहरूको भौतिक विज्ञान, प्रोटागोरसको 'मानव मानदंड' र सुकरातको विज्ञानवाद 'विज्ञान स्वरूप शिव तत्त्व' र द्वान्द्वात्मक तर्क र निर्विकल्प स्वानुभूति आदिका चरम विकास प्लेटोको दर्शनमा भएको छ।[4]

प्लेटोले आफ्नो प्रत्ययवादमा हेराक्लीटस र पार्मेनाइडीजका विचारधाराहरूलाई समन्वय गर्न खोजे। एकातिर हेराक्लीटसले गति, परिणाम, परिवर्तन र प्रवाहलाई सत्य माने त अर्कोतिर पार्मेनाइडीजले नित्यता, अगति, एकता र अपरिणाम-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लाई सत्य स्वीकार गरे । यी दुवै मतलाई स्वीकार गर्दा प्लेटोले सम्पूर्ण जगत्‌लाई दुई भागमा वाडेका छन् (१) व्यावहारिक जगत् जुन गतियुक्त र परिणामपूर्ण छ र (२) पारमार्थिक जगत् जुन नित्य र अपरिणामी छ । प्रत्यय जगत्‌को निरपेक्ष र सत्य ज्ञान संभव छैन भने कुराबाट प्लेटोले विज्ञानवादको प्रारम्भ गरे । यस विश्वका वस्तुहरू परस्पर-विरोधी कर्म वा गुणहरूसित युक्त भएकाले, यो जगत् असत् छ । यसर्थ यसको विषयमा निश्चित ज्ञान संभव छैन र यो विश्वमात्र प्रतीति (appearance) हुन सक्छ । प्लेटोको विचारमा यथार्थ ज्ञान प्रत्ययहरू वा आकारहरू वा सामान्य विज्ञानहरूको मात्र संभव छ । प्रत्यय वा विज्ञान अपरिणामी, सामान्य, नित्य र वस्तुहरूको सारतत्व वा सारगुण भएकोले ज्ञानको एकमात्र विषय हो तर इन्द्रिय जगत् होइन किनकि सो असत्य, सापेक्ष र संशयात्मक छ । यस संदर्भमा यो उल्लेखनीय छ कि सुकरातको विज्ञान नियन्त्रणात्मक (Regulative) सूत्र छ भने प्लेटोको विज्ञान नियन्त्रणात्मकको साथ-साथै यथार्थ र तात्त्विक पनि छ । प्लेटोको प्रत्ययवाद एउटा तत्त्वशास्त्रीय सिद्धान्त छ जस अनुसार प्रत्यय वा विज्ञान मात्र 'मानसिक' वा 'आत्मगत' इकाई नभई एउटा स्वतन्त्र वस्तु र वास्तविक इकाई हो जुन इन्द्रिय-जगत्‌का वस्तुहरूको सारभूत तत्त्व हो । अतः विज्ञान प्रत्यक्ष जगत्‌का वस्तुहको उत्पादन कारण हो । विज्ञान आत्माको अमूर्त कल्पना नभई आत्मासित स्वतन्त्र वस्तुगत सत्ता हो ।

थिलीको विचारमा प्रत्ययका ९ वटा विशेषताहरू छन्[5] तर अन्य विद्वान अनुसार ११ वटा विशेषताहरू छन्— (१) प्रत्यय द्रव्य स्वरुप हो । यो निरपेक्ष, स्वतन्त्र र विश्वका मौलिक तत्त्व हो । (२) प्रत्यय सामान्य-तत्त्व हो, विशेष तत्त्व होइन । जस्तै गाईको प्रत्यय कुनै विशेष गाईको प्रत्यय होइन बरू यो सबै गाईहरूको सामान्य प्रत्यय हो जुन सबै गाईहरूमा पाइन्छ । (३) प्रत्यय कुनै वस्तु होइन बरू यो चेतन स्वरुप हो । चेतन स्वरुप भएता पनि आत्मगत होइन । यो सुकरातके प्रत्ययको मूर्तिकरण हो । (४) प्रत्येक प्रत्यय एक इकाई हो । विश्वको प्रत्येक वस्तुको लागि एक भन्दा बढी प्रत्यय हुन सक्दैन । (५) प्रत्यय निर्विकार र अविनाशी हो । यो नित्य शाश्वत र अव्यय स्वरुप हो । (६) यो देश-कालातीत छ किनभने यो 'सामान्य' हो । (७) यो बौद्धिक हो । अर्थात् यसलाई बुद्धिले मात्र ग्रहण गर्न सक्छ । 'विशेषको' ज्ञान इन्द्रिय अनुभवबाट प्राप्त हुन्छ भने 'सामान्य'को ज्ञान बुद्धिबाट मात्र प्राप्त हुन्छ । (८) यो विश्वातीत छ किनकि यो देश-काल सित बाहिर अमूर्त रुपमा स्वतन्त्र दैविक लोकमा बस्छ । (९) प्रत्ययं 'विशेष' भन्दा 'सत्ता' र मूल्य दुवै क्षेत्रमा श्रेष्ठ छ । (१०) सामान्य र विशेषको सम्बन्धको व्याख्या प्लेटोले तादात्म्य (Participation) र प्रतिबिम्ब (Copy) शब्दहरूबाट गरेका छन् । तर तादात्म्य र 'प्रतिबिम्ब' भन्नाले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अभिव्यक्ति नै, बुझिन्छ। संक्षेपमा भनौं इन्द्रिय- जगत्का वस्तुहरू प्रत्ययहरूका अभिव्यक्तिहरू हुन्। (११) प्रत्यय अनेक छ र प्रत्यय छुट्टा-छुट्टै छैन। यिनीहरूमा तारतम्य (Hierarchy) छ। श्रेष्ठ प्रत्ययहरू अन्तर्गत निम्न तहका प्रत्ययहरू आउँछन् र निम्नतहका प्रत्ययहरू उच्चतहका प्रत्ययहरूबाट अनुप्राणित हुन्छन् र उच्चतम् प्रत्ययलाई 'परम शुभ' (Highest good) भनिन्छ। 'परमशुभ' वा 'शिव तत्त्व' नै परम तत्त्व छ जुन यस सृष्टको मौलिक आधार हो। यसको तुलना प्लेटोले सूर्य सित गरेका छन्। जुन किसिम भौतिक जगत्मा प्रकाश, दृष्टि, दृश्य, आँखा आदिको मूल आधार सूर्य छ त्यस्तै बौद्धिक जगत्मा सत्य, ज्ञान, ज्ञेय र आत्मा सबैको आधार 'परमशुभ' नै हो। सूर्य दृष्टिको मात्र कारण होइन वरू सूर्य दृश्य जगत्को कारण पनि हो, उस्तै 'परमशुभ' ज्ञानको कारण मात्र नभई ज्ञेयलाई पनि उत्पन्न गर्छ। अतः यो परम तत्त्व हो।

उपरोक्त गुणहरूलाई डा० चन्द्रधर शर्मालि 'पाँच दृष्टिकोणले अध्ययन गरेका छन्— (१) ज्ञानको दृष्टिले, (२) स्वरुपको दृष्टिले, (३) उद्देश्यको दृष्टिले, (४) सत्ताको दृष्टिले र (५) रहस्यात्मक दृष्टिले। (१) ज्ञानको दृष्टिले प्रत्यय ज्ञानको वास्तविक विषय हो। इन्द्रिय जगत्मा अनित्य संवेदन प्राप्त हुन्छ जुन ज्ञानको विषय (object) हुन सक्तैन। 'फीडो'मा प्लेटोले भनेका छन्— 'इन्द्रियहरूबाट सत्यको प्राप्ति हुन सक्तैन; सत्यको प्राप्ति ज्ञानबाट नै हुन सक्छ'। एसर्थ ज्ञानको लागि इन्द्रिय जगत् आवश्यक छैन। (२) स्वरुपको दृष्टिकोणले विज्ञान 'सामान्य' छ र यसैले गर्दा विश्वका विभिन्न 'विशेषहरू' वा व्यक्तिहरूको अस्तित्व छ। 'सामान्य' आफ्नो जातिका विशेषहरूमा व्याप्त रहन्छ र अन्य जातिसित आफ्नो जातिलाई छुट्टै राख्द छ। सामान्यको न त उत्पत्ति हुन्छ न विनाश। यो अपरिणामी, नित्य र यथार्थ छ। विशेषहरू सामान्यलाई अनुकरण गर्छन् तर यसमा यिनीहरूपूर्ण रुपमा सफल हुन सक्तैनन्। (३) उद्देश्यको दृष्टिले प्रत्यय एउटा फर्मा वा ढाँचा छ जस अनुसार ईश्वर इन्द्रिय जगत्का वस्तुहरूको निर्माण गर्छ। प्रत्यय 'पूर्ण आदर्श' वा मूल रुप छ जसलाई विभिन्न वस्तुहरूले प्रतिबिम्बित वा प्रतिनिधित्व गर्छन्। अर्को शब्दमा भनौं प्रत्ययहरू वस्तुहरूका वास्तविक स्वरुपहरू छन् र सम्पूर्ण सृष्टि आफ्नो स्वरुपलाई प्राप्त गर्नको लागि विकसित हुन्छ। अतः विश्वको विकास उद्देश्यपूर्ण छ। (४) सत्ताको दृष्टिमा प्रत्ययहरू चेतन स्वरुप हुन् र वस्तुहरूले आफ्नो सत्ताको प्राप्ति प्रत्ययहरूबाट गर्छन्। प्रत्ययहरू बुद्धिको कल्पना होइन। हाम्रा प्रत्ययहरू दिव्य प्रत्ययहरूका अभिव्यक्तिहरू मात्र हुन्। यिनी प्रत्ययहरूको वास्तविक सत्ता छ र वस्तुहरू यिनका प्रतिरुप हुन्।

अरस्तू (Aristotle, 384—322 B. C.) उनी १६ वर्षको आयुमा प्लेटोको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

एकेडमीमा भर्ना भई प्लेटोको मृत्यु पछि २० वर्षसम्म अध्ययन गरे। त्यसपछि स्वतन्त्र रुपमा आफ्नो दर्शनलाई विकसित गरे। अरस्तूले 'प्लेटोको प्रत्ययवादी सिद्धान्तलाई निम्नलिखित रुपमा खण्डन गरेका छन्। (१) प्लेटोको विचारमा प्रत्ययहरू 'सामान्य' (Universal) हुन् तर यिनीहरूको आफ्नो छुट्टै संसार छ। यिनीहरू नित्य र सत् हुन् जब वस्तुहरू अनित्य र असत् छन्। तर अरस्तूले यसलाई प्लेटोको ठूलो गलती मानेका छन् किनभने 'सामान्य'हरू नित्य र सत् भएता पनि वस्तुहरू सित बेग्लै छैनन्। यिनीहरू विशेषहरूमा पनि अनुगत छन्। (२) यदि 'सामान्य' विशेष द्रव्यमा व्याप्त नभई छुट्टै छ भने द्रव्य बाहेक अन्य वस्तुहरूलाई सामान्य स्वीकार गर्नु पर्छ। अभाव र सम्बन्धहरूलाई पनि 'सामान्य' मानिनु पर्छ। (३) प्लेटोको प्रत्यय-जगत् वस्तु-जगत्‌का अर्थहीन पुनरावृत्ति मात्र देखिन्छ, किनभने सामान्यको स्थापना वस्तुहरूको सत्ता र स्वरुपमा संगति ल्याउनको लागि भएको छ र विभिन्न वस्तुहरू आ-आफ्नो सामान्यले गर्दा सत् प्रतीत हुन्छन् तर जब सामान्यहरूको जगत् र वस्तु-जगत् छुट्टा-छुट्टै छ भने प्रत्यय-जगत् वस्तु-जगत्‌को पुनरावृत्ति हुन जान्छ। (४) सामान्यको कल्पना यदि विभिन्न वस्तुहरूको ज्ञान प्राप्त गर्नको लागि भएको छ भने सामान्यबाट विशेषको ज्ञान संभव छैन किनकि दुबैको छुट्टा छुट्टै संसार छ। (५) सामान्य नित्य, अपरिणामी र गतिशून्य छ भने यस विश्वको परिवर्तन र गतिशीलताको व्याख्या हुन सक्तैन। (६) 'सामान्य' सांसारिक वस्तुहरूको काल्पनिक र नित्य स्वरुप बाहेक अरू केही होइन। (७) यदि 'सामान्य' व्यक्तिहरूको प्राण, जीवन र आत्मा हो भने विशेष वा व्यक्तिहरूसित छुट्टै सामान्यको अस्तित्व किन छ ? (८) प्लेटोले सामान्यलाई 'संख्या' पनि भनेका छन्। तर संख्या गणितको विषय हो, दर्शनको होइन। (९) प्लेटोको 'सामान्य' यथार्थतः सामान्य नभई प्रत्यय वा दैविक लोकको 'व्यक्ति' नै हो। काल्पनिक दिव्य व्यक्ति र सांसारिक व्यक्तिको बीचको सम्बन्धको व्याख्या संभव छैन किनकि दुबैको बीचको व्याख्याको लागि तेस्रो व्यक्तिको आवश्यकता पर्दछ र पुनः तिनीहरूको व्याख्याको लागि चौथोको। अतः अनवस्थाको दोष उत्पन्न हुन्छ।

उपरोक्त आलोचनाहरूको जबाफ प्लेटोले आफैं दिएका छन्। अरस्तूले आफ्नो दर्शनलाई प्लेटोको दर्शन माथि नै आधारित गरेका छन्। फ्रैंक थिलीले यस संदर्भमा भनेका छन्—"Aristotle retains the changeless eternal forms the idealistic principles of the teacher, but rejects their transcendency. He brings them down from heaven to earth., so to speak. Forms are not apart from things, but inherent in them, they are not transcendent, but immanent."[7] अरस्तू अनुसार 'सामान्य' (form or universal) बुद्धिको कल्पना नभई वास्तविक सत्य हो। 'सामान्य' वस्तुगत हो किनकि त्यो सबै वस्तुहरूमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्याप्त छ। 'सामान्य' वास्तविक भएतापनि वस्तुहरू वा व्यक्तिहरूसित वेग्लै छैन। यो वास्तविक स्वरूप हो। यो अनित्य वस्तुहरूको नित्य स्वरूप हो। सांसारिक पदार्थहरू यथार्थतः सत्य हुन्। यिनी द्रव्य हुन्, तत्व हुन् किनकि यी तत्त्वहरूको स्वरूप हुन् ।

अरस्तूको विचारमा प्रत्येक तत्त्वमा (Substance) मा दुईवटा कुरा पाइन्छ (१) द्रव्य (Matter) र (२) स्वरूप (form)। स्वरूप भन्नाले त्यो 'सामान्य' बुझिन्छ जुन कुनै जातिका सबै पदार्थहरू वा तत्त्वहरूमा विद्यमान छ र द्रव्य विशिष्टता (individuality) को निर्माणकर्ता हो। यसै बाट कुनै वस्तु एउटा वस्तु बन्छ। द्रव्य नै गति र परिणामको आधार हो। द्रव्य जडताको प्रतीक हो। प्रत्येक वस्तु द्रव्य र स्वरूपको सम्मिश्रण हो। अतः जड र स्वरूपलाई छुट्याउन सकिदैन। तर शुद्ध स्वरूप र शुद्ध द्रव्य छन्। शुद्ध द्रव्य मूल प्रकृति (Materia Prima) हो र शुद्ध स्वरूप ईश्वर (Pure form) हो। शुद्ध द्रव्य एकातिर जड, शुद्ध कर्म, गति र परिणाम हो भने अर्कोतिर शुद्ध स्वरूप पूर्ण चैतन्य, शुद्ध ज्ञान, शुद्ध स्थिर र अपरिणामी हो। यी दुवै नै यसविश्वका आमा र पिता हुन्। द्रव्यलाई अरस्तूले साध्य वा संभावना (Potentiality) र स्वरूपलाई सिद्ध वा वास्तविकता (Actuality) भनेका छन् । जड सुप्त शक्ति हो। यसमा विकासको क्षमता छ र जब त्यो कुनै स्वरूपलाई प्राप्त गर्छ अनि त्यो सिद्ध वा वास्तविक हुन जान्छ। मूल प्रकृति शुद्ध साध्य हो र यसको कुनै स्वरूप छैन र यो पूर्ण जड हो। यसको प्रत्यक्ष ज्ञान हामीलाई हुँदैन।

स्वरूप र द्रव्यको विभेदलाई प्रस्टाउनुको लागि अरस्तूको कारण सम्वन्धी सिद्धान्तलाई हेर्नु पर्छ। कारण शब्दको प्रयोग निकै ठूलो अर्थमा भएको छ । सर्व प्रथम उनले प्रयोजन (Reason) र कारण (Cause) मा विभेद गरेका छन् । प्रयोजनमा कारण समाविष्ट छ तर कारणमा प्रयोजन सन्निहित छैन। कारण एउटा साधन हो जसबाट प्रयोजन प्रभावित हुन्छ। उदाहरणार्थः दुर्घटना एउटा कारण हुन्छ। प्रयोजन हुँदैन। कारणबाट यो थाहा हुन्छ कि मृत्यु कसरी भयो तर यो थाहा हुँदैन कि मृत्यु किन भयो ? यसै आधारमा कुनै घटनाको समुचित व्याख्याको लागि कारण र प्रयोजन दुवै माथि विचार गर्नु पर्छ। कारणलाई यसै विस्तृत रूपमा व्यवहार गर्दै अरस्तूले चारवटा कारणहरूलाई स्वीकार गरेका छन्। कुनै पनि घटनाका चारवटा कारण हुन्छन्-(१) उपादान कारण(Material Cause), (२) निमित्त कारण(Efficient Cause), (३) स्वरूप कारण (Formal Cause) र (४) लक्ष्य कारण (Final Cause)। उपादान कारण भन्नाले त्यो द्रव्य पदार्थ बुझिन्छ जसबाट कुनै वस्तुको निर्माण हुन्छ। उदाहरणार्थ— सिंगमरमरको मूर्तिको निम्ति सिंगमरमरको टुक्रा उपादान-कारण हो। निमित्त-कारणले त्यो शक्ति बुझिन्छ जसबाट कुनै पनि गति वा परिणाम

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संभव हुन्छ। उदाहरणार्थ— शिल्पकार सिंगमरमरको मूर्तिको निमित्त कारण हो। स्वरूप - कारण भन्नाले त्यो तत्त्व वा सार बुझिन्छ जुन कुनै परिभाषाबाट व्यक्त हुन्छ। परिभाषा प्रत्ययको स्पष्टीकरण हो। अतः कुनै वस्तुको स्वरूपको कारण त्यसको प्रत्ययनै हुन्छ। उदाहरणार्थ— मूर्तिकारको मस्तिष्कमा मूर्तिको जुन आदर्श रहन्छ जस अनुसार उसले मूर्तिको निर्माण गर्छ, त्यही नै स्वरूप कारण हो। लक्ष्य-कारण वा अन्तिम - कारण भन्नाले त्यो साध्य, उद्देश्य वा प्रयोजन बुझिन्छ जसको प्राप्ति वा सिद्धिको लागि कुनै प्रयास हुन्छ। साध्यनै उपादान र निमित्त कारणमा गतिशीलता प्रदान गर्छ जसबाट कुनै वस्तुले आफ्नो पूर्णावस्थालाई प्राप्त गर्छ। उदाहरणार्थ— पूर्ण मूर्तिको निर्माण नै लक्ष्य वा अन्तिम कारण हुन्छ।

अरस्तूले कारण शब्दको प्रयोग निकै विस्तृत अर्थमा गरेका छन् जसमा उपादान र निमित्त बाहेक स्वरूप र लक्ष्य - कारण पनि सन्निहित छन्। यी चारै कारणलाई पनि अरस्तूले मुख्यतः दुई कारणहरूको अन्तर्गत ल्याउन प्रयास गरेका छन्— द्रव्य (Matter) र स्वरूप (Form)। स्वरूप, निमित्त र लक्ष्य-कारण स्वतः तीनवटा कारण होइनन् बरु स्वरूपका नै रूपान्तरहरू हुन्। लक्ष्य-कारण स्वरूपको मूर्त रूप हुन्छ र निमित्त-कारण परिणामको साधन हुन्छ र लक्ष्य - कारण त्यसको परिणाम वा साध्य हुन्छ। अतः परिणामको जुन कारण हुन्छ त्यही नै अन्तमा त्यसको लक्ष्य हुन जान्छ। एसर्थ अरस्तूको दर्शनमा दुईवटा मौलिक पदार्थहरू (Categories) हुन् जसबाट विश्वको व्याख्या प्रस्तुत भएको छ।

अर्वाचीन दार्शनिक प्रवृतिहरू

यस शीर्षक अन्तर्गत मुख्य रूपमा व्यवहारवाद (Pragmatism), तार्किक अनुभववाद (Logical Positivism) र अस्तित्ववाद (Existentialism) को अध्ययन हुन्छ। यी तीनै विचारधाराहरूले आधुनिक दर्शन, साहित्य र समाज शास्त्र आदि विभिन्न क्षेत्रहरूलाई निकै प्रभावित पारेका छन्।

व्यवहारवाद (Pragmatism)— शब्दको उत्पत्ति ग्रीकशब्द 'Pragma' बाट भएको छ जसको अर्थ हुन्छ क्रिया (action) र यसैबाट Practice र Practical व्यवहार र व्यवहारिक शब्दहरू उत्पन्न भएका छन्। सर्व प्रथम Charles Peirce ले Popular Science Monthly को 1878 को जनवरी महिनाको अंकमा प्रकाशित आफ्नो लेख 'How to make our ideas clear' मा प्रयोग गरेका छन्। जेम्स अनुसार व्यवहारवादमा केही नयाँपन छैन, यो पुरानो चिन्तनको नयाँ नाम मात्र हो। सुकरात, अरस्तू, लौक, बर्कले र ह्यूमको पनि यसमा ठूलो योगदान छ। व्यवहारवादमा पनि तीनवटा विचारहरू छन्— (१) अमेरिकन मनोवैज्ञानिक दार्शनिक William James (1842—1910) को व्यवहारवाद (Pragmatism), (२) अमेरिकन शिक्षा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शास्त्री John Dewey (1859—1952) को उपकरणवाद (Instrumentalism) र (३) अंग्रेज विचारक F. C. S. Schiller (1864—1937) को मानववाद (Humanism).

व्यवहारवादको उद्भव मुख्य रूपमा निरपेक्ष अध्यात्मवादको विरोधमा भएको छ जसले आंग्ल-अमेरिकी विश्व-विद्यालयहरूलाई निकै प्रभावित गरेको पाइन्छ। निरपेक्ष प्रत्ययवादीहरूको ज्ञान र सत्य प्राप्तिमा द्वन्द्वात्मक-विधिको सक्षमतामा विश्वास आदिको ठूलो आलोचना व्यवहारवादीहरूले गरेका छन्। निरपेक्षवादीहरूको सत्ता सम्बन्धी विचार शुद्ध तार्किक र बौद्धिक छ भने व्यवहारवादिहरूको दृष्टिकोण मूलतः मानववादी छ। जेम्सले निरपेक्षवादीहरूको विश्व सम्बन्धी विचारलाई साधारण, सफा र उदार (Noble) मानेका छन् जसलाई बुद्धिको नियमहरू र तार्किक आवश्यकताहरूले सुव्यवस्थित पारेका छन् र यसमा अति अमूर्त तत्त्व मूर्त अनुभूत संसारबाट निकै टाढा छ। यसमा यथार्थ जीवनको विशेषहरूको अभाव छ र यो कृत्रिमताको Monument हो र यो यथार्थ संसारबाट पलायनको एउटा बाटो हो। It is an unreal substitute for the concrete world of ours with its change and plurality, chance and indeterminism.[8]

व्यवहारवादले परम तत्त्वलाई समय-सापेक्ष, परिवर्तनशील, अनेक र अनिश्चित मानेको छ। यो विश्व परिवर्तनशील भएकोले यसमा मानिसको प्रयासको ठूलो महत्व छ। मानिस आफ्नो जीवनमा भाग्यबाट संचालित हुँदैन बरु आफ्नो कर्मबाट नियन्त्रित हुन्छ। अतः व्यक्ति आफ्नो जीवनलाई विताउनमा स्वतंत्र हुन्छ। व्यवहारवादको दृष्टिकोण प्रयोगात्मक छ र यसले प्रत्यक्ष - जगतलाई मात्र सत्य स्वीकार गर्दछ। व्यवहारवाद अनुसार जुन विचारबाट व्यवहारिक जीवनमा कुनै प्रभाव पर्दैन त्यस्तो विचारको कुनै महत्व छैन। प्रकृति, पुरुष, ब्रह्म, स्वर्ग, नरक आदि काल्पनिक हुन्। सत्य र असत्यको निर्धारण उपयोगिताको आधारमा हुन्छ। कुनै पनि विचार वा धारणा स्वतः सत्य वा असत्य छैन बरु त्यसको सत्यता वा असत्यता व्यवहारिक जीवनमा पर्ने परिणामबाट निश्चित हुन्छ। जेम्सको शब्दमा "Grant an idea or belief to be true, what concrete difference will its being true make in one's actual life."[9] जेम्स अनुसार अनुभव नै परम तत्त्व हो जुन तटस्थ हो। यो मानसिक होइन र अमानसिक पनि होइन। जेम्स अनुसार परम तत्त्व परिवेश माथि आधारित रहन्छ। "(It) depends on the perspective into which we throw it. The that of it is its own; but the what depends on which; and the which depends on us".[10] मानिस नै सत्य वा यथार्थको निर्माता हो। Reality is not found by us ready made, but it is made by us.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यवहारवादको संदर्भमा ड्यूईको भूमिकालाई प्रयोगात्मक र उपकरणात्मक शब्दहरु बाट व्यक्त गर्न सकिन्छ। उनले सत्य, ज्ञान, विज्ञान सबैलाई जीवनको सफल क्रियाहरूको उपकरण वा साधन सित सम्बन्धित मानेका छन् र जीवनलाई उनले व्यक्तिको वातावरण सित सफल अभियोजनको एउटा प्रयोगको रूपमा स्वीकार गरेका छन्। उनको शिक्षामा रहेको अभिरूचिले उनीलाई एउटा मनोवैज्ञानिक र दार्शनिकको रूपमा प्रतिष्ठा आर्जन गर्यो। अमेरिकी स्वच्छन्द वा प्रजातान्त्रिक परिवेशमा एउटा शारीरिक रूपमा असहाय वालकले आफुलाई अभियोजन (adjustment) गरी एउटा व्यक्तिको रूपमा विकास गर्दछ। अतः उनले भने "All that is human is learned' ड्यूईले शिक्षाको समस्यालाई वडो व्यवहारिक ढंगले समाधान गरे। वच्चाले गरेर सिक्नु पर्छ। ज्ञान एउटा साधन वाहेक अरू केही छैन। मात्र सैद्धान्धिक-ज्ञान ज्ञान होइन। उनको शब्दमा: (Knowledge is) an action system, an attitude, a disposition to marshal past experiences to new needs". ज्ञान प्राप्त गर्नको अर्थ हो— "Searching, handling evidence, putting matters to the proof, helping and being helped, Co-operating, making up one's own mind, doing one's part".[11] अतः विद्यालय जीवनको तयारी होइन वरू जीवन नै हो र छात्रहरूले गरेर सिक्नु पर्छ—Learning by doing. उनीको शब्दमा: "The activity, school trains its children is to choose thier own purpose, to fix upon their own objectives and then to search for the means of accomplishing them, and to do these things co-operatively, that is, with and by the help of their fellows"[12]

सीलर इंगलैण्डमा व्यवहारवादको एक मात्र प्रतिनिधि थिए। प्रोटागोरसको सिद्धान्त 'मानव मापदंडको रूपमा' लाई पुनर्जीवित गरेर उनले यो सिद्ध गर्ने प्रयास गरे कि वस्तुतः मानिस सबै वस्तुहरूको मापदंड हो, तिनको निर्माता हो। सीलरको विचारमा अज्ञात सत्यको अस्तित्व छ अर्थात् जुन हामीलाई ज्ञात हुन्छ वा मस्तिष्कको सक्रियता अगाडि मस्तिष्कमा प्रवेश गर्छ त्यो नै सत्य वा परम तत्त्व हो। यसलाई उनले असल सत्य मानेका छन्। यो एक किसिमको प्लाष्टिकको मूल तत्त्व हो जुन कुनै मूर्तिको रूपमा छैन बरू संभाव्यताको रूपमा रहन्छ र यो कुनै मूर्तिको रूपमा वास्तविक हुन सक्दछ जुन रूपमा मानवीय मस्तिष्क उसलाई व्यवहार गर्छ। अतः उनको विचारलाई सर्व-मस्तिष्कवाद (Panpsychism) भनिन्छ।

(२) तार्किक प्रत्यक्षवाद—यसलाई तार्किक अनुभववाद वा बौद्धिक अनुभववाद पनि भनिन्छ। वियना समूह (Vienna circle) भन्ने चिन्तकहरूको समूहको दर्श-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नलाई तार्किक प्रत्यक्षवाद भनिन्छ। यसलाई Moritz Schlick ले 1928 मा वियनामा आयोजित गरेका थिए। यसको अन्य सदस्यहरूमा Rudolf Carnap, Otto Neurath, H. Feigl, P. Frank, K. Godel आदि थिए। यसको केन्द्र पछि प्रेग, वार्सा र बर्लिनमा पनि स्थापित भएको थियो। यसको समर्थन इंग्लैण्डमा A-J. Ayer, अमेरिकामा E. Nagel र C. W. Morris थिए। वियना समूहको कार्यक्रमको मुख्य दुइवटा उद्देश्यहरू थिए-(१) विज्ञानहरूको लागि जग बसाल्नु र (२) तत्त्वशास्त्रको अर्थहीनतालाई प्रस्तुत गर्नु।[13]

यसै संदर्भमा डा. दत्तले भनेका छन्:-"The first consists in demonstrating the impossibility of metaphysics, and the second in the logical interpretation and consolidation of the results of all the different branches of sciences by reducing therm to a uuiversal language"[14] प्रथम उद्देश्य नकारात्मक छ भने दोस्रो उद्देश्य सकारात्मक छ। यी दुवै उद्देश्यहरूको प्राप्तिको लागि भाषाको तार्किक विश्लेषण विधिको प्रयोग भयो। शास्त्रीय अनुभववादी ह्यूमले आफ्नो दर्शनलाई अनुभवको मनोवैज्ञानिक विश्लेषण माथि आधारित गरे जब पछिका प्रत्यक्षवादीहरूले (Positivists) तत्त्वशास्त्रलाई अनुपादेयता (Improfitability) को आधारमा अथवा सत्यलाई सिद्ध गर्नु असंभव हुन गएकोले अस्वीकार गरे। तर तार्किक प्रत्यक्षवादीहरूले तत्त्वशास्त्रलाई यस आधारमा अस्वीकार गरे कि तत्त्वशास्त्रीय भाषाको तार्किक विश्लेषणबाट तत्त्वशास्त्रीय वाक्यहरू अर्थहीन सिद्ध हुन्छन्। यसले तत्त्वशास्त्रीय प्रश्नहरूलाई अनिन्द्रिय (non-sensical) स्वीकार गरे। अतः त्यसको समाधानको प्रश्न नै उठदैन।

तत्त्वशास्त्रीय प्रश्नहरू अर्थहीन छन् भन्ने निष्कर्षका दुइवटा आधारहरू छन् (१) सबै ज्ञान अन्तिम रूपमा इन्द्रिय अनुभव माथि र (२) भाषाको तार्किक विश्लेषण माथि आश्रित छन्। तार्किक प्रत्यक्षवादीहरूले अर्थ वा सार्थकताको परीक्षात्मक सिद्धान्तलाई प्रयोग गरेका छन् जसको अभिव्यक्ति यस वाक्यबाट हुन्छ, 'The meaning of a sentence is the method of its verification"[15] यस सिद्धान्त अनुसार यस्ता सिद्धान्तहरू अर्थहीन छन् जसको परीक्षा अनुभवबाट हुँदैन। एअरले आफ्नो पुस्तक, Language, truth and logic मा एउटा उदाहरण प्रस्तुत गरेका छन् "Some metaphysicians hold that the sensible world is a mere unreal appearance"[16] यस वाक्यको जाँच कुनै इन्द्रिय अनुभवबाट हुन सक्तैन किनकि यो वाक्य सत्य हो वा असत्य यसको जाँच संभव छैन्। यसर्थ यो वाक्य इन्द्रियातीत हो।

तत्त्वशास्त्रको अस्वीकृतिको अर्थ यो होइन कि दार्शनिक क्रिया - कलाप नै खत्म हुन्छ। अनुभूत जगतमा दर्शनको आफ्नो क्षेत्र छ। विज्ञानका विभिन्न हाँगाहरूका अनुभूत

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परिणामहरूलाई समन्वय गरी विश्वको विचार सृजना गर्नु दर्शनको काम होइन। विज्ञानहरूबाट प्राप्त वाक्य वा विचारहरूलाई विश्लेषण गर्नु, यिनीहरूका किसिमहरू र सम्बन्धहरूलाई अध्ययन गर्नु र वाक्यहरूका पदहरू र वाक्यहरूको समष्टिलाई विश्लेषण गर्नु नै दर्शनको मुख्य काम हो 'The proper function of philosophy is to analyse 'the statements asserted by scientists,' study their kinds and relations; and analyse terms as components of those statements and theories as ordered system of these statements."[17] विज्ञानको भाषीय अभिव्यक्तिको विश्लेषणलाई कारनपले Logic of science भनेका छन्। कुनै विशेष भाषा चाहे त्यो विज्ञानको भाषाहोस् अथवा कुनै देश वा समूहको, जब अध्ययनको विषय हुन आउंछ, त्यसलाई object-Language भनिन्छ र परिणामलाई व्यक्त गर्ने जुन भाषा हुन्छ त्यसलाई meta-Language भनिन्छ। यसै प्रकार सिद्धान्त सम्बन्धी सिद्धान्तलाई Meta - theory र विज्ञान सम्बन्धी विज्ञानलाई Meta-science भनिन्छ। अतः विज्ञानको भाषा सम्बन्धी अध्ययन जब दर्शनले गर्छ अनि त्यो 'Meta-scienee, Propounding metatheories in a metalanguage हुन जान्छ। अतः दर्शन Metatheory को रूपमा विश्लेषणका तीन दिशाहरूतिर जान्छ—(1) Pragmatics (2) Semantics र (3) Logical syntax. यी तीनै भाषाका तीन क्षेत्रहरूसित सम्बन्धित छन् (1) The action, state and environment of a man who speaks or hears, (2) The relation of the linguistic sign or word to some object of experience designated by it, and, (3) the signs or words as such and the formal relation among them.[18] यी तिनैलाई अब विस्तारपूर्व हेर्नु उचित हुन्छ।

(१) भाषालाई Pragmatics ले मानिसबाट भाषाको चिन्हहरूको प्रयोगको कारण र परिणामको रूपमा मानिसको व्यवहारलाई अध्ययन गर्दछ र त्यसबाट विभिन्न सामाजिक सम्बन्धहरूमा भाषाको भूमिकाको साथसाथै शब्द र वाक्य र अभिव्यक्तिहरूको प्रयोगलाई पनि पत्तालगाउ छ(२)Semantics अर्थको विज्ञान हो। यसले चिन्हहरू (signs) र चिन्हले जसलाई इंगित गर्छ त्यो सित उसको सम्बन्धलाई अध्ययन गर्छ। विज्ञानको भाषाको सिमान्टिक बिश्लेषणबाट यो पता लाग्छ कि कुनै पदले कुनै वस्तु विशेषलाई इंगित वा वोध गर्छ। जस्तैः सूर्यले कुनै गुणलाई बताउछ र पितृत्व कुनै सम्बन्धलाई र फलामले वस्तुहरूका विशेष गुणहरूलाई व्यक्त गर्दछ। (३) Logical Syntax वा Formal logica ले विज्ञानका भाषीय अभिव्यक्तिहरूका आकारहरूको अध्ययन गर्छ। यसले अभिव्यक्तिहरूका वस्तुहरुसित र वक्ताहरु र स्रोताहरुको बीचको सम्बन्धलाई पता लगाउछ। यसले मिश्रित वाक्यहरूलाई

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

साधारण वाक्यहरूमा र साधारण वाक्यहरुलाई उनका अंगहरूमा विश्लेषण गरी शब्द योग र अर्थपूर्ण वाक्यहरूलाई एवं साधारण वाक्यहरुलाई नियन्त्रित गर्ने नियमहरुलाई पत्ता लगाउछ। यसले असंगति र संगति, आश्रित र स्वतंत्र वाक्यहरूमा रहेको तार्किक सम्बन्धलाई पनि अध्ययन गर्छ। अतः वैज्ञानिक भाषाको आकारिक विश्लेषणबाट नै हामीलाई विभिन्न विज्ञानहरूको मौलिक assertions र तिनका सम्बन्धहरूलाई प्राप्त गर्नमा सक्षम बनाउ छ। यसलाई Syntactics पनि भनिन्छ।

३) **अस्तित्ववाद** (Existentialism):— दोस्रो विश्व युद्ध पछि मार्क्सवाद जस्तै अस्तित्ववादले पनि दर्शनका छात्रहरुलाई एउटा आन्दोलनको रूपमा आकर्षित गरेको छ। अस्तित्वादलाई एउटा पूर्ण परिभाषित दार्शनिक सिद्धान्तको रूपमा व्यक्त गर्न साह्रै कठिन छ किनभने यसको उद्भव र विकास कुनै विशिष्ट दर्शनको रूपमा भएको छैन र यो जीवन र साहित्यका विभिन्न प्रसंगहरूबाट हाम्रो समक्ष आएको छ। यसै तथ्यलाई ध्यानमा राखी प्रसिद्ध दार्शनिक जाँ-पाल-सार्त्रले उचित नै भनेका छन्— "अस्तित्ववाद शब्दको प्रयोग त्यतिकै असावधानी पूर्वक धेरै वस्तुहरुसंग भइरहेकोले यसको कुनै अर्थै छैन"[19]। जीन मैक्वायरीले अस्तित्ववादलाई दार्शनिकीरणको अस्तित्वमूलक शैलीको रूपमा उल्लेख गरेका छन्।[20] मेरी वारनाकले अस्तित्वको व्याख्या निम्नलिखित रूपमा गरेकी छन्— "अस्तित्ववादको अन्तर्गत एक किसिमको दार्शनिक क्रियाकलाप आउँछ जुन यूरोपीय महादेशमा १९४० र १९५० को वरिपरि विकसित भएको छ जसका केहि निश्चित सामान्य अभिरूचि, अभिप्राय, सामान्य वंशज र पूर्व मान्यताहरु छन्।[21] मैक्वायरी अनुसार अस्तित्वादका प्रमुख विशेषताहरु मध्ये एउटा यो छ कि दार्शनिक चिन्तन मानिसबाट शुरु हुन्छ, प्रकृतिबाट हुँदैन। यो कर्ता (Subject) को दर्शन हो, वस्तुको (object) को होइन।[22] मानवीय स्वतन्त्रता प्रति सामान्य अभिरुचिले पनि सबै अस्तित्ववादीहरुलाई एउटा मालाको रूपमा जोडदछ। यो अभिरुचिले विश्वलाई मानिसको वातावरणको रुपमा स्वीकार गर्दछ जुन एउटा विशेष अभिरुचिको केन्द्र हो किनभने मानिसले आफ्नो चुनावको शक्तिबाट आफ्नो क्रियाकलापलाई छनौट गर्छ।

एकातिर सबै अस्तित्ववादी दार्शनिकहरूले अमूर्त चिन्तन वा दार्शनिकीकरण र दर्शन-निर्माण (System building) लाई विरोध गरे त अर्कोतिर यी सबै अस्तित्व माथि बढी अभिरूचि राखे। डा० धिरेन्द्रमोहन दत्तले अस्तित्ववादमा चारवटा सामान्य विशेषताहरू पाएका छन्— (१) अस्तित्ववादहरुले अस्तित्वमाथि सारतत्व (essence) को वार्चस्वलाई अस्वीकार गरे। अर्को शब्दमा भनौं यिनीहरुले सारतत्व माथि अस्तित्वको वार्चस्व स्वीकार गरी अस्तित्ववादी हुन आये। अस्तित्ववादीहरु व्यक्तिवादी, विशेषवादी, अनुभववादी, अन्तर्वोधवादी, स्वच्छन्दवादी र विषयगतवादी

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छन् । (२) नैतिक क्षेत्रमा यो व्यक्तिवादी छ यो व्यक्तिको नैतिक, धार्मिक, राजनैतिक, सांस्कृतिक र सामाजिक कुराहरूमा स्वतंत्रता र उत्तरदायित्व माथि यसले बढी जोड दिईएको छ । (३) ज्ञानशास्त्रीय संदर्भमा यो बुद्धिवादी विरोधी, बौद्धिकता विरोधी र वस्तुगतता विरोधी छ र (४) परम तत्त्व वा यथार्थलाई जान्नको लागि दार्शनिक चिन्तनको आधार बौद्धिक धारणाहरू र प्रतीकहरू हो भन्ने कुरालाई त्यसले विरोध गर्दछ र अस्तित्ववादीहरूको मुख्य उद्देश्य जान्नु नभई अस्तित्ववान हुनु नै हो ।

अस्तित्ववादी विचारधारामाथि विचार गर्दा केही कुरा निकै रूपमा प्रस्ट हुन्छन् । प्रथमतः मानिसले आफुलाई आफ्नो कार्यबाट व्यक्त गर्दछ । कार्य बाहेक अरू कुनै वस्तुको अस्तित्व छैन । मानिस इच्छा वा चुनावको आधारमा जीवित छ; अर्थात् जीवनको अर्थ हो चुनाव र चुनावबाट मानिसले आफुलाई अभिव्यक्त (Project) गर्छ । मानिसले आफुलाई जुन बनाउँछ त्यही त्यो रहन्छ । मानिस स्वतंत्र हुनको लागि बाध्य छ । मानिसले आफ्नो स्वतंत्रतालाई आफ्नो कामहरूबाट व्यक्त गर्छ किनकि चयन (Tochoose) को अर्थ हो सत्तावान (to be) हुनु । चयन नगर्नु पनि चयन नै हो । मानिसको जीवन अर्थहीन हो किनकि त्यसको कुनै अर्थ नै छैन । मानिसले आफ्नो इच्छानुसार जन्म लिदैन तर आजीवन आफ्नो कर्मको लागि उत्तरदायी रहन्छ । अतः यसै संदर्भमा प्रसिद्ध अस्तित्ववादी सार्त्र र कामू आदिले जीवनलाई अर्थहीन (meanigless) र वेकार (absurd) भनेका छन् ।

डैनिस चिन्तक सोरेन कीर्केगार्डलाई अस्तित्ववादको रूखका फेदको रूपमा स्वीकार गरिन्छ भने त्यसको जडो प्राचीनकालमा सुकरातसम्म पुगेको छ र त्यसको हाँगाहरू आधुनिककालसम्म फैलिएका पाइन्छन् । कीर्केगार्डको दर्शनको प्रभाव जर्मन दार्शनिक हुस्सर्लमाथि पऱ्यो र उनका शिष्य मार्टिन हेडगरबाट फ्रान्सका विश्व विख्यात दार्शनिक जाँ-पा-सार्त्रको दर्शन निकै रूपमा प्रभावित भएको पाइन्छ ।

अस्तित्ववादलाई दुई भागमा वाडन सकिन्छ— आस्तिक र नास्तिक । ईश्वरको अस्तित्वमा विश्वास गर्ने कीर्कगार्ड, कार्ल जस्पर्स र गेवरेल मार्सेल हुन् र अविश्वास गर्नेहरूमा जाँ-पाल-सार्त्र र हेडगर आदि हुन् ।

बर्ट्रेन्ड रसेलको यथार्थवाद वा वस्तुवाद ☙

बर्ट्रेन्ड रसेल यस युगका महान् दार्शनिक मात्र नभई एउटा महान् चिन्तक, समाज शास्त्री, मानवतावादी र शान्तिका अथक पूजारीको रूपमा प्रसिद्ध भए । उनको जन्म लण्डनमा सन् १८६२ ई. मा भएको थियो ।

प्रेम पाउने अभिलाषा, ज्ञान खोज र मानव-वेदना प्रति असह्य संवेदनाले उनको समस्त जीवनलाई अनुप्राणित गरेको थियो । उनको देहावसान २ फरवरी १९७०मा भयो ।

☙ २०२७।२।३ को गोरखापत्र मा प्रकाशित लेखको आधारमा ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शन शास्त्रको क्षेत्रमा श्री रसेलका देनहरू धेरै छन्। उनी वस्तुवादी दार्शनिक थिए। आधुनिक वस्तुवाद मुख्यत: ज्ञान-शास्त्रीय वस्तुवाद हो। ज्ञान - शास्त्रीय वस्तुवादको अनुसार ज्ञेय वस्तु ज्ञातासित बेग्लै र स्वतन्त्र छ। यसको अर्थ के हो भने ज्ञेय, ज्ञाता माथि आधारित छैन। रसेल अनुसार ज्ञानको आधार 'सेन्स डेटम' हो जसको अर्थ हो 'जुन हाम्रो इन्द्रिय—ज्ञानमा आउँछ अथवा जुन हाम्रो संबेदनामा प्रकट हुन्छ'[23]।

उनको यस 'सेन्स-डेटम' को दर्शनका विभिन्न रुपहरू उनका विभिन्न पुस्तकहरूको अध्ययनबाट स्पष्ट हुन्छन्। आफ्नो पुस्तक 'दर्शन शास्त्रको समस्या' मा उनले 'सेन्स-डेटम' को विश्लेषण यस प्रकारले गरेका छन्, "हामीहरू 'सेन्स-डेटा' नाउँ ती वस्तुहरूलाई दिउँ जुन वस्तुको भर्खर ज्ञान संबेदनामा हुन्छ। यी वस्तुहरुछन्—रंग, ध्वनि, गन्ध, ठोसपना, रुखडापना इत्यादि। यी वस्तुहरूका भर्खर ज्ञान भएको अनुभवलाई संवेदना भन्न सकिन्छ। यस प्रकार, जँले हामीहरू एउटा रंग हेर्छौं, हामीलाई एउटा संबेदना हुन्छ, तर रंग आफैमा एउटा 'सेन्स-डेटम' हो न कि एउटा संबेदना"[24]। उक्त कथनमा उनले सेन्स-डेटा' र सवेदनाको फरक स्पष्ट गर्ने प्रयास गरेका छन्। संवेदना र 'सेन्स-डेटम' मा अलि फरक छ। 'डेटम' र प्राकृतिक वस्तुमा पनि फरक छ। उदाहरणार्थ– टेबुल। टेबुलले रंग, स्पर्श, आकार, ध्वनि जस्ता धेरै 'डेटा' उत्पन्न गर्छ। तर टेबुल आफै भर्खर ज्ञात हुँदैन। हामीहरूको सम्पर्क मात्र टेबुलको स्वरूप सित हुन्छ जुन 'सेन्स-डेटा' मात्र छन् जसको ज्ञान हामीहरूलाई भर्खर सहज ज्ञानबाट हुन्छ। टेबुलको ज्ञान अप्रत्यक्ष रुपमा अनुमान द्वारा हुन्छ। यद्यपि प्राकृतिक वस्तुहरूको ज्ञान प्रत्यक्ष रूपमा हुँदैन तर उनीहरूको अस्तित्वमा हामीहरूलाई 'सहज विश्वास' छ।[25]

'बाहिरी जगतको हाम्रो ज्ञान' नामक पुस्तकमा उनले संबेदना र प्राकृतिक जगत्को विश्लेषणलाई आधुनिक भौतिक शास्त्रको ज्ञानको प्रकाशमा अझ माथि बढाएका छन्। यस पुस्तकमा सवेदना र प्राकृतिक वस्तुको द्वैतलाई अलिकति सुधारने प्रयास उनले गरेकाछन्। 'सेन्स-डेटा' बाहिरी वस्तुका मात्र स्वरूप होइनन् र यी वस्तुत: अतिमानसिक वस्तुहरू हुन्। बाहिरी जगत्का प्राकृतिक वस्तुहरूका प्रत्यक्षज्ञान कुनै एक संबेदनाबाट मात्र हुदैन। वस्तुहरूका विभिन्न दृष्टिकोण र विभिन्न स्थितिमा पाएका विभिन्न संवेदनाहरूले वस्तुगत र एकाँगिक अवलोकन दिन्छन्। बाहिरी वस्तुहरूको ज्ञान विभिन्न भाग र परिवेशहरूको पारस्परिक सम्बन्धबाट हुन्छ। यस प्रकार बाहिरी वस्तुको ज्ञान हामीहरूलाई एउटा परिवेश प्रणालीको रूपमा हुन्छ।[26] आफ्नो ग्रन्थ 'मस्तिष्कको विश्लेषण' मा रसेलले मस्तिष्कको सिद्धान्तलाई आधुनिक भौतिक शास्त्रीय ज्ञानको आधारमा परिमार्जित गरेका छन् जसले जडलाई कम भौतिक मान्दछ र उपयोगितावादी र व्यवहारवादी मस्तिष्क सम्बन्धि विचारको आधारमा मस्तिष्क कम

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मानसिक छ। उनले जेम्सका 'न्यूटरल स्टफ' को सिद्धान्तलाई स्वीकार गरी मूलतत्त्वलाई तत्त्वतः भौतिक वा मानसिक भनेका छैनन्। यस ठाउँमा नयाँ वस्तुवादीहरुसग उनको ज्ञान र मस्तिष्कको संदर्भमा मतैक्य छ। उनले वस्तुवादी संग यो भनेका छन् कि यस विचारमा केही विरोध छैन कि एउटै तत्त्व विभिन्न प्रणाली र विभिन्न रूपमा सम्बन्धित हुन्छ। जस्तै, एउटै बिन्दु विभिन्न रेखाहरूसित सम्बन्धि हुन्छ। उनको 'न्यूटरल' एकवादले शारीरिक र मानसिक भेद मौलिक छैन भने विचार राख्नमा उनलाई मद्दत गर्छ। संवेदित वस्तु जस्तै सवेदना एउटा 'न्यूटरल इभेन्ट' हो। अब यस सम्भन्धमा उनको निष्कर्ष यो छकि हेर्ने रंगको भाग र हाम्रो हेर्ने संवेदना एक रूपहो किनकि त्यस रंगको हिस्सा शारीरिक र मानसिक दुवै हुन सक्छ। अतः संवेदना र 'सेन्स-डेटा' मा भेदको कारण आफै मेटिन्छ।[27]

'दर्शन शास्त्रको रूपरेखा' मा रसेलले प्रत्यक्षीकरणको भौतिक सिद्धान्तबाट ज्ञान शास्त्रीय निष्कर्ष निकाले काछन्। उनले सवेदनालाई अटूट कार्य-कारण प्रक्रिया भने-काछन् जसले तरग जस्तै प्राकृतिक वस्तुसित शुरु हुन्छ र स्नायु प्रणालीलाई प्रभावित पार्दै आफै खतम हुन्छ। अब प्रथम निष्कर्ष के निस्कने छ भने हामीहरूलाई प्राकृतिक वस्तुहरूको ज्ञान प्रत्यक्षरूपमा हुँदैन र सवेदनाको ज्ञान प्रत्यक्षरूपमा मात्र हुन्छ। दोश्रो निष्कर्ष के छ भने हाम्रो संवेदना मस्तिष्कमा हुन्छ र यस कारणले हामीह-रूलाई मस्तिष्क प्रक्रियाको ज्ञान मात्र प्रत्यक्षरुपमा प्राप्त हुन्छ। 'मेरो दार्शनिक विकास' मा उनले प्रत्यक्ष ज्ञानको कार्यकारण सम्बन्धी सिद्धान्तमा विश्वास प्रकट गरेका छन्। साथै उनले सवेदना र सेन्स-डेटमा रहेको भेद एवं वस्तु र प्रत्यक्षको समानतालाई अस्वीकार गरेका छन्। अतः उनले भनेका छन् 'जुन म देख्दछु त्यो म मानै छ वा मेरो भित्र छ'[28]।

दस्तोयवस्कीको अस्तित्ववाद ☙

फ्योदोर मिखाएल दस्तोयवस्की सामान्य रूपमा विश्वसाहित्यमा र विशेषरूपमा रूसी साहित्यमा सदा अमर रहेका छन्। गोर्कीले उनको कलात्मक प्रतिभाको तुलना सेक्सपियर सित गरेका छन्।[1] रूसी साहित्यमा उनको स्थान तुर्गनेव र चेखब आदिको समकक्ष नै छ। उपन्यासको क्षेत्रमा मनोवैज्ञानिक-आधार बसाल्ने श्रेय उनीलाई प्रमुख रूपमा छ भने विचार कतिपय विद्वानहरुको हो।

यस शोध निवन्धमा दस्तोयवस्कीका केही कृतिहरुको अध्ययनको आधारमा अस्तित्ववादी दृष्टिकोण र अभिव्यक्तिको अध्ययन गरिएको छ। कृतिहरुमध्ये क्राइम एण्ड पनिसमेन्ट, द इडियट, द डेभिल्स, द ब्रदर्स कर्मजोभ र नोट्स फ्राम अन्डरग्राउन्ड जस्ता कृतिहरुको विशेष अध्ययनमा यो लेख आधारित छ। यस शोधलेखको आदिमा नै यो उल्लेख गर्न उचित देखिन्छ कि विश्व विख्यात अस्तित्ववादी दार्शनिक सार्त्र र

☙ त्रि-चन्द्र क्याम्पस, पत्रिका, शिक्षा-दिवस, २०३५ मा प्रकाशित लेखको आधारमा।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अन्य समकक्ष दार्शनिकहरु जस्तै उनले पूर्णरुपमा दार्शनिक कृतिहरु लेखेनन्; तर उनी आफ्ना उपन्यासहरुको माध्यमबाट आफ्नो विचारधाराको राम्रो अभिव्यक्ति दिनुमा सफल भएका छन् जुन निश्चित रूपमा अस्तित्ववादी छ। अर्को शब्दमा भनौं, दस्तोयवस्की वस्तविक अर्थमा दार्शनिक नभएता पनि, उनको जुन दृष्टिकोण मानव अस्तित्व प्रति छ त्यसले उनलाई केही हदसम्म अस्तित्ववादी सिमानामा अवस्थित गरि दिएको छ।

सांचै भनौं, अस्तित्ववादलाई एउटा पूर्ण परिभाषित दार्शनिक सिद्धान्तको रूपमा व्यक्त गर्न साह्रै कठिन छ किनकि यसको उद्गम र विकास एक विशिष्ट दर्शनको रूपमा एउटा विशेष परिधिमा भएको छैन र यसको प्रयोग जीवन र साहित्यको अनेकानेक प्रसंगमा भएकोले यसलाई सुव्यवस्थित रूपमा परिभाषित गर्नु साह्रै कठिन छ। मेरी वरनाकले अस्तित्ववादलाई एक प्रकारको दार्शनिक क्रियाकलाप मानेकी छन् जुन यूरोपमा १९४० र १९५० को वरिपरी विकसित भएको छ र त्यसको केही निश्चित सामान्य अभिरुचि, अभिप्राय र सामान्य वंशज र पूवमान्यताहरु छन्। मेरीवारनाक अनुसार एउटा सामान्य अभिरुचि जसले सबै अस्तित्ववादी दार्शनिकहरुलाई एउटा मालाको रुपमा जोड्दछ त्यो उनीहरुको मानवीय स्वतंत्रता प्रति अभिरुचि नै हो। यो अभिरुचि विश्वलाई मानिसको वातावरणको रूपमा स्वीकार गर्छ जुन एउटा विशेष अभिरुचिको केन्द्र छ किनभने मानिसले आफ्नो चुनावको शक्तिबाट आफ्नो कार्यकलापको चुनाव गर्छ।[29] यसै प्रसंगमा सात्रले भनेका छन, "मानिस के कस्तो छ यसको उत्तरदायित्व उसै माथि छ।" अस्तित्ववादको मतलब के हो भने यसले प्रत्येक मानिसलाई आफू माथि आफै नियन्त्रण राख्न प्रेरित गर्छ र प्रत्येक मानिसको अस्तित्वको पूर्ण उत्तरदायित्व उसकै काधमा राख्दछ।[30]

दस्तोयवस्कीलाई अस्तित्ववादी स्वीकार गर्नको प्रसंगमा वाल्टर कुफमेनको यस भनाईलाई उल्लेख गर्न उचित देखिन्छ। दस्कोयवस्कीलाई अस्तित्ववादी ठान्नको लागि कुनै कारण छैन तर उनको नोटसफ्राम अन्डर ग्राउन्डको प्रथमभाग आज सम्म अस्तित्ववादको संदर्भमा लिखित सबभन्दा राम्रो अंश मानिन्छ।[31] यो आंशिक रूपमा सत्य हो किनभने उनको 'द डेभिलस' वा 'द पोजेसन', 'द ब्रदर्स कार्मजोभ', र 'द इडियत' मा पनि प्रशस्त मात्रामा अस्तित्ववादी तत्त्व र अभिव्यक्ति पाइन्छ।

यो सबैलाई थाहा छ कि अस्तित्ववादको जनप्रियताको आधार सात्रका मनोवैज्ञानिक उपन्यासहरु हुन् तर उनले आफ्नो प्रेरणा जर्मनीको दार्शनिक मार्टिन हेडगरबाट पाएका हुन् जुन दार्शनिक हस्सर्लको शिष्य थिए। हस्सर्ल माथि डेनमार्कको प्रसिद्ध दार्शनिक सोरेन कीर्केगार्डको विचारको प्रभाव परेको छ। मेरीवारनाक अनुसार अस्तित्ववादको पूर्वज कीर्केगार्ड र नित्से हुन्[32] तर जब सम्म अस्तित्ववादको वंशावलीमा दस्तोयवस्कीको नामको समावेश हुँदैन तब सम्म अस्तित्ववादको वंशावली

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पूर्ण हुन सक्दैन ।

नित्सेले भने, 'ईश्वर मऱ्यो रे'। यसै संदर्भमा 'द ब्रदर्स कर्मजोभ'को एक पात्र भन्दछ कि जब ईश्वर छैन अनि प्रत्येक वस्तु स्वीकृत वा मान्य छ । दस्तोयवस्की अनुसार जब कुनै अनन्त ईश्वरको सत्ता छैन तब सम्म कुनै पुण्य छैन किनभने यसको कुनै आवश्यकता छैन[33] । यसै सन्दर्भमा उनले अगाडि भनेका छन् "मानिसमा जुन ईश्वरको भावना वा विचार छ त्यस भन्दा वाहेक अरू कुनै कुरालाई मेटाउन आवश्यकता छैन । जब मानिसहरुले ईश्वरलाई खतम पार्छन् अनि विश्व सम्वन्धी पुरानो विचार आफै खतम हुन जान्छ र पुरानो नैतिकता खतम हुन्छ र सबै वस्तुको नयाँ शुभारम्भ हुन जान्छ ।[36]

जब ईश्वरको सत्ता छैन अनि कुनै निष्पक्ष, अनन्त, नैतिक नियमहरुको अस्तित्व रहने छैन जसबाट मानिसहरु वन्धेजमा रहन्छन् । यसैलाई उद्धृत गर्दा प्रसिद्ध दार्शनिक सार्त्रले भनेका छन् कि दस्तोयवस्कीको यो भनाई कि ईश्वरको जब कुनै अस्तित्व छैन अनि सबै कुराको अनुमति छ, यो नै अस्तित्ववादको आरम्भ विन्दु (Starting point) हो ।[37]

अस्तित्ववादी धारणाको उदाहरण 'द डेभिल्स' उपन्यासको एक पात्र कीरीलोवको भनाईबाट प्रष्ट हुन्छ। "जब कुनै ईश्वर छैन अनि म ईश्वर हुँ। यदि ईश्वर छ भने उसको इच्छा सर्वोपरी छ र उसको इच्छाको विरोधमा म केही गर्न सक्दिन र यदि ईश्वर छैन भने मेरो इच्छा नै सर्वोपरी छ र आफ्नो इच्छलाई व्यक्त गर्ने मेरो अधिकारको कुरा हो"।[1] उनले अगाडि भनेका छन् कि "ईश्वर छैन" यस भन्दा ठूलो विचार मेरो लागी अरू कुनै छैन । मानवको इतिहास हामीहरुको लागी छ। मनुष्यले ईश्वरको आविष्कार आफुलाई न भिटाइकन जीवन व्यतीत गर्नको लागी गरेको छ र यो आज सम्मको विश्वव्यापी इतिहास हो। विश्वव्यापी इतिहासमा म एउटै व्यक्ति हुँ जसले ईश्वरको आविष्कारलाई अस्वीकार गरेको छ ।[38]

अन्य अस्तित्ववादी दार्शनिक जस्तै दस्तोयवस्कीको लागि सब भन्दा बढी मूल्यवान वा वहूमूल्य वस्तु व्यक्तिहरूको स्वतन्त्रता नै हो। रूसी लेखक जेनकोवस्की अनुसार दस्तोयवस्कीको नैतिक व्यक्तित्व वास्तविकताको जीवित मासुरूपी लुगामा छ र मानिसको सारतत्त्व उसको स्वतन्त्रताको साथै यस अधिकारको स्व-मान्यता (Self-assertion) मा र आफ्नो इच्छानुसार जीवित रहनमा नै छ। मानिसको तत्त्वमीमाँसाको परिभाषा यसै स्वतंत्रता र एउटा मानिस बन्नको तिर्खामा निहित छ ।[39]

यसै स्वतन्त्रताको पुष्टिको लागी 'द डेभिलसको' एउटा पात्र कीरीलोवले पेस्तोलबाट आत्महत्या गरेको पाइन्छ । पूर्ण स्वतंत्रता तब प्राप्त हुन्छ जब मृतक र जीवित स्थितिमा कुनै भेद हुँदैन। कीरीलोवले आत्महत्या कुनै दुःख वा निराशको कारणले गरेको होइन बरू मात्र आफ्नो अधिकारलाई व्यक्त गर्नको लागि गरेको हो। यसलाई

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उनले स्व-मान्यता भनेका छन् र यो नै स्व-मान्यता र आत्म स्वतन्त्रताको चरमसीमा हो। कीरीलोवले आफ्नो आत्महत्या अगाडी भन्द छन् "म आफुलाई गोली हान्नको लागि वाध्य छु, मेरो इच्छाको सब भन्दा मुख्य कुरा आफुलाई मार्नै मार्नै छ।"[39] उनले अगाडि भन्द छन्, कि "म एउटा एक्लै मानिस छु जसले यस्तो काम गर्दछ अर्थात् आफुलाई मार्दछु।" तर यसको कुनै उद्देश्य छैन। यसको कारण मेरो स्वतन्त्र इच्छा मात्र नै हो"[40] "गत तीन वर्ष देखि म आफ्नो देवत्वको गुणलाई खाज्दै थिएँ र यसलाई अब पाएँ। मेरो देवत्वको गुण मेरो इच्छा नै हो। यसलाई सिद्ध गर्नको लागि जुन सुकै काम म गर्दछु त्यसको मुख्य कुरा मेरा विरोध वा अवज्ञा हो र मेरो नयाँ भयानक स्वतंत्रता। यो भयानक छ, किनभने म आफ्नो विरोध वा अवज्ञालाई बताउनको लागि र यसको साथै आफ्नो भयानक स्वतंत्रताको लागि म आफुलाई खतम पार्दछु।"[41] यस संदर्भबाट यो स्पष्ट हुन्छ कि दस्तोयवस्कीले कुनै पनि अस्तित्ववादी दार्शनिक भन्दा बढी जोड व्यक्तिको स्वतंत्रता वा इच्छा-स्वतंत्रता माथि दिइएका छन्। मात्र यसै स्वतंत्रतालाई जोगाउन र सिद्ध गर्नको लागि किरीलोव जस्तो व्यक्तिले आफुलाई हत्या गर्छ। यस आत्म-हत्याको कारण इच्छा-स्वतंत्रता बाहेक कुनै अर्को कारण छैन, कुनै दुःख वा निराशा वा कुनै विशेष परिस्थिति होइन। मानिस मात्र आफ्नो इच्छानुसार केही गर्न सक्दछ र त्यसको लागि त्यो आफैं स्वतन्त्र र उत्तरदायी छ भन्ने कुराको पुष्टि हुन जान्छ। अस्तित्ववादको यो आधार कि मानिस आफ्नो अस्तित्वको लागि पनि आफै उत्तरदायी छ भन्ने कुरा यसबाट स्वतः सिद्ध हुन जाछ।

अस्तित्ववादको अर्को मुख्य आधार व्यक्तिवादिता हो। दस्तोयवस्कीको उपन्यासहरुमा पात्रहरू धेरै वास्तविक छन् र प्रत्येक पात्रको आफ्नो स्वतंत्र जीवन छ, एक स्वतंत्र बाटो छ। विश्वव्यापकतालाई दस्तोयवस्कीले यस किसिमले विरोध गरेका छन्, "हामीलाई यो पनि थाहा छैन कि कुन स्थानमा वास्तविक जीवन आज मानिसले विताई हेको छ र त्यो के छ र त्यसको कुनै नाम पनि छ कि? हामीहरूको लागि यो पनि पाउन कठिन छ कि वास्तविक हाड्, मासु र रगत सित युक्त मानिस बन्छ, यसको लागि मानिसलाई लाज पनि लाग्दछ। यसलाई हामी वेइज्जती पनि ठान्दछौं र हामी आज सम्म नभएको सामूहिक वा सामान्य-प्राणी (Generalised human being) बन्न चाहन्छौं[42] दस्तोयवस्कीले आफ्नो नोटबुकमा लेखेका छन्, "रूसी बहुसंख्यक वास्तविक मानिसहरूको चित्र-चित्रण गर्ने म प्रथम मानिस छु जसले मानिसको कुरूप र दुखान्त पक्षलाई सबैको समक्ष प्रस्तुत गरेको छ। यसको लागि म आफुलाई गौरवान्वित पनि ठान्दछु।[43]

दस्तोयवस्कीका उपन्यासहरूमा अस्तित्ववादी नैतिकताको पनि स्पष्ट पुष्टि भएको छ। कुनै नैतिकता सनातन र निरपेक्ष होइन किनभने मानिस आफ्नो इच्छाले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुनै काम गर्दछ र मानिस त्यसको लागी स्वयं उत्तरदायी हुन्छ। 'द ब्रदर्स कर्मजोभ' को एक पात्र भन्दछ, "पुरानो र अपरिवर्तित कानूनको सट्टामा हामी स्वतंत्र हृदयले आफ्नो लागि यो निर्धारण गरौं कि कुन हाम्रो लागि शुभ छ र कुन 'अशुभ'[44], उनले 'द डेभिल्समा,' यस सम्बन्धी आफ्नो विचारलाई यस प्रकारले स्पष्ट पारेका छन्, 'कुनै वस्तु सबैलाई शुभ छ जसले उसलाई सबैको लागी शुभ ठान्छ। यदि उनीहरूलाई यो थाहा छ कि यो उनीहरूको लागी शुभ छ अनि त्यो उनीहरूको लागि शुभ छ र यदि उनीहरूलाई यो थाहा छैन कि यो उनीहरूको लागी शुभ छ अनि त्यो उनीहरूको लागी शुभ छैन"[45]। दस्तोयवस्कीअनुसार कुनै पनि विश्वव्यापी, निरपेक्ष कानून वा आचरण संहिता छैन जसले हाम्रो चिन्तन रव्यवहारलाई मान्य र अमान्य निश्चित गर्छ। उनको अनुसार "कुनै वस्तु मेरोलागि शुभ छ र अर्को कुनैअन्य मानिसकोलागि। अतः यो सापेक्ष कुरा हो।"[46]

अस्तित्ववादी विचारधारा अनुसार मानिस मानिसको प्रतिनिधि वा प्रस्तुतरूप हो। कार्य भन्दा कुनै अर्को वस्तुको अस्तित्व छैन। मानिस इच्छा वा चुनावको आधारमा नै जीवित छ। अतः जीवनको अर्थ इच्छा-चुनाव नै हो। मानिस चुनावबाट सधैं आफुलाई प्रतिनिधित्व वा प्रस्तुत (Project) गर्छ। अतः मानिस आफुलाई जो बनाउँछ त्यही त्यो हो। यसै संदर्भमा दस्तोयवस्कीले लेखेका छन्, "मनुष्यताको सम्पूर्ण काम यसैमा पूर्ण रूपमा निहित छ कि प्रत्येक मानिस आफुलाई सधैं एउटा मानिसको रूपमा सिद्ध गरोस् कुनै मेशीनको एउटा भाग जस्तो नरहोस्।"[47]

दस्तोयवस्कीको ईश्वर सम्बन्धी विचार द्वन्द्वात्मक छ। डी० ए० ट्राभर्सीले ईश्वरको सम्बन्धमा दस्तोयवस्कीको विचारको तुलना उनको उपन्यास 'द डेभिल्स' को एक पात्र कीरीलोवको असामंजस्यपूर्ण द्वन्द्वसित गरेका छन्। एक ईश्वर आवश्यक छ, यस कारण ईश्वर आवश्यक रूपमा विद्यमान छ र अर्को तर्फ ईश्वर आवश्यक छैन र हुन सक्दैन। यो रहस्यवाद ईश्वरलाई पूर्ण रूपमा परमार्थिक, असीमित रूपमा बुझन्छ र त्यसको प्राप्ति अनुभवगम्य वस्तुहरूको अस्वीकृतिबाट मात्र हुन सक्दछ। यसतो खालको ईश्वर यदि अस्तित्ववान छ भने यो मानिसबाट मानिसको इच्छा-स्वातंत्रलाई बाहिर फालिदिन्छ र यस प्रकार सीमित मानिसहरू र असीमित ईश्वरमा विरोध हुन जान्छ। यदि ईश्वरको अस्तित्व छ भने स्वतंत्र र व्यक्तित्वपूर्ण मानिस मात्र धोखा वा भ्रम हो र यदि ईश्वर छैन भने मानिसहरूको इच्छा स्वतंत्र र पूर्ण छ तर त्यो शून्यतामा काम गर्दछ किनकि मानिसहरूको आत्मा मृत्युसित आवश्यक रूपमा जुडेको हुन्छ र त्यसबाट मुक्ति र अमरत्व दैविक जमानी (Guarantee) बाट मात्र हुन सक्दछ। अतः यसको एक मात्र संभाव्य क्रियाशीलता आत्मविनाशमा निहित छ र मृत्युले मानिसको व्यक्तिगत कार्यको रूपमा आफैं व्यक्त गर्न सक्छ। यसै कारण कीरीलोवले आफ्नो हत्या गरे।[48]

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अस्तित्ववादीको रूपमा उनले बुद्धि भन्दा बढी प्रमुखता संकल्पलाई दिएका छन्। उनको अनुसार बुद्धि एउटा राम्रो वा शुभ वस्तु हो, यसको लागि कसैसित मतभेद हुन सक्दैन तर बुद्धिले मानिसको बौद्धिकतालाई मात्र सन्तुष्ट गर्छ। संकल्प मानिसको पूर्ण जीवनको पूर्ण अभिव्यक्ति हो अर्थात् बुद्धि र कल्पना दुवैको सामंजस्य यसमा भएको हुन्छ।[49]

अन्तमा हामी यो भन्न चाहन्छौं कि दस्तोयवस्कीलाई हामी जबसम्म अस्तित्ववादी विचारधारा संग अनिवार्य रूपमा जोडिदैनौं र उनीलाई उचित स्थान दिदैनौं, तबसम्म हामी उनको प्रति मात्र न्याय गर्दैनौं बरु अस्तित्वादको कुनै पनि अध्ययनको साथै अन्याय गर्छौं किनभने कुनै पनि अध्ययन दस्तोयवस्की वेगर अपूर्ण रहन्छ।

जाँ-पाल सार्त्रको अस्तित्ववाद ❧

अस्तित्ववाद र सार्त्रको नाम अटूट रूपमा सम्बद्ध छन्। सांच्चै भन्ने हो भने अस्तित्ववादको प्रचार र प्रसारको मुख्य श्रेय सार्त्रलाई नै छ। शुद्ध दार्शनिक पुस्तकहरू बाहेक उनका अन्य मनोवैज्ञानिक उपन्यासहरू र नाटक आदिबाट अस्तित्ववादको प्रचार विश्वको सबै भू-भागमा भएको छ। आफ्नो दर्शनलाई वास्तविक जीवनसंग सम्बन्धित गर्नको लागि उनले आफ्नो साहित्यिक क्षमतालाई प्रयोग गरे। जीवन भन्ने के हो, वा जीवनको अर्थ के हो ? भन्ने प्रश्नको जवाफ उनले पाउन प्रयास गरे र उनको व्यक्तिगत मानसिक पीडाको अभिव्यक्ति उनको प्रथम उपन्यास "नौसिया"मा प्रस्फुटित भएको छ र उनको प्रथम नाटक "फ्लाइज"ले उनीलाई एउटा बौद्धिक नायकको रूपमा प्रतिष्ठित गरेको छ। उनको उपन्यास "दि एज आफ रीजन", 'दि रिप्राडभ" "आयरन इन द सोल" आदि उनको दर्शनले परिपूर्ण छन्। केही विद्वान्हरू अनुसार सार्त्र मार्क्सवाद, कीर्केगार्डको अस्तित्ववाद र हुस्सर्लको फेनोमेनोलोजीको समन्वयका केन्द्र हुन्।

सार्त्रका दार्शनिक कृतिहरू 'बिइंग एण्ड नथिंगनेस' १९४३ ई.मा 'एग्जिस्टेनसियलिज्म एण्ड ह्यूमेनिजम' १९४६ मा र 'क्रिटिक औफ डाएलेक्टीकल रीजन' १९६० मा प्रकाशित भए। उनका कृतिहरू माथि हीगल, हस्सर्ल र हेडगरको प्रभाव प्रष्ट रूपमा देखिन्छ। यो तथ्य सबैलाई स्वीकार नै छ कि २० औं शताब्दीका मुख्य-मुख्य दार्शनिक विचारधाराहरू वा चिन्तनपद्धति जस्तो व्यवहारबाद, फेनोमेनलीज्म, मार्क्सवाद र अस्तित्ववाद आदि मुख्य रूपमा हीगलको प्रत्ययबादको विरोधमा विकसित भएका छन्।

सार्त्र र हीगलको सम्बन्ध जटिल छ र दुवैको बीचको विरोध प्रष्ट छ। अस्तित्ववादी भएकोले सार्त्रको अभिरूचि आन्तरिक अनुभूतितिर छ, जब वस्तुगत सत्य, 'प्रणाली' वा पद्धतितिर हीगल र हीगलवादीहरू छन्। सार्त्रले संवेगमा अभिरूचि

❧ गोरखापत्र : शनिबार जेठ २५ गते २०३७ मा प्रकाशित लेखमा आधारित।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राखेका छन् भने हीगलले शुद्ध बुद्धि वा विवेकमा। सार्त्रको विचारमा कुनै पनि इतिहास वैयक्तिक छ जब हीगलको विचारमा इतिहास निरपेक्ष छ जसमा सबै व्यक्तिगत इतिहासहरू तिरोहित भएका हुन्छन्। हीगल र सार्त्रमा केही समानता पनि छ। दुवैलाई यो विश्वास छ कि यथार्थसित मस्तिष्क कहिले पनि छुट्न वा अलग रहन सक्तैन, तर चेतनालाई सार्त्रले मुख्य रूपले ज्ञानात्मक रूपमा लिएका छैनन्। हीगलबाट व्यवहार भएका शब्दहरू जस्तै डाएलेक्टिक, एलाइनेशन आदिको प्रयोग सार्त्रले पनि गरेका छन्। हीगलले विरोधी वा विपरीत तत्त्वहरूको प्रयोग द्वन्द्वात्मक प्रक्रियाको सन्दर्भमा गरेका छन् र सार्त्रले विरोधलाई तात्विक गुणको रूपमा जस्तै सत्ता र शून्यता; स्वतन्त्रता र निराशा; इच्छा र पूर्व निर्धारणको सन्दर्भमा गरेका छन्।[50] सार्त्रको शून्यात्मक चेतना सम्बन्धी चिन्तनको आधार हीगल नै हुन्।

सार्त्र माथि हस्सर्लको प्रभाव अगाडि नै परेको देखिन्छ। सार्त्रले आफ्नो उपन्यास र केही अन्य पुस्तकहरूमा फेनोमेनोलोजीको प्रयोग विषयगत विश्लेषणको साधन र वर्णनात्मक शैलीको रूपमा गरेका छन्। चेतना, अर्थ वा सार्थक्यको एउटा साधन हो र चेतना इच्छात्मक हो। हाम्रो शरीरबाट चेतना विश्वमा छ भन्ने कुरा प्रष्ट गर्दै सार्त्रले हस्सर्लको फेनोमेनोलोजीलाई विकसित पार्ने प्रयास गरेका छन् र इन्द्रिय अनुभवलाई मानिसको ज्ञानको मुख्य साधनको रूपमा स्वीकार गरेका छन्। उनले हस्सर्लको 'विश्वातीत-स्व'लाई अस्वीकार गर्दै भनेका छन् कि अनुभवको लागि कुनै पूर्व-निर्धारित आकार वा संरचना आवश्यक छैन र 'स्व' को उद्भव एउटा वस्तुको रूपमा कुनै वस्तुको पूर्व-ज्ञानात्मक चेतनाको आधारमा हुन्छ। अर्को शब्दमा भनौं, जब हामी आफ्नो 'स्व' प्रति चेतनशील हुन्छौं भने हामी कुनै वस्तुप्रति हाम्रो पूर्व-ज्ञानात्मक चेतनामाथि चिन्तन गरिरहेका हुन्छौं र जुन 'स्व' प्रति हामी चेतनशील छौं त्यो चिन्तन गर्ने कर्ता होइन बरु इच्छात्मक वस्तु हो। अतः सार्त्रको लागि 'स्व' भन्दा अनुभव नै मुख्य कुरा वा विषय हो।[51]

सार्त्रमाथि हेडगरको प्रभाव यस विश्वासमा आधारित छ कि सार्त्र अनुसार विश्वको आकार वा संरचना मानिसको उत्पत्ति सित सम्बद्ध छ र 'मानिस विश्वमा' भन्ने स्थितिको एउटा रूप हो र मानिसको यस विश्वसित सम्बन्धको अर्को रूप मानिसहरूको विभिन्न वस्तुसित व्यस्तता वा सम्बन्ध नै हो। सांच्चै भन्ने हो भने, सार्त्रको 'सिचुएशन' र हेडगरको 'डेसेइन' दुवै एउटै हुन्। एक व्यक्तिको अर्को संगको सम्बन्धको व्याख्या दुवैको लागि गाह्रो छ र दुवैले शून्यतालाई (नथिंगनेस) मानवीय अस्तित्वको आधारमा प्रतिपादन गरेका छन्। हेडगरले जसलाई 'ड्रेड' भनेका छन् यसलाई सार्त्रले 'एग्यूइस' भनेका छन्।[52]

अस्तित्ववादी भनेको अर्थ हो—सत्ता वा अस्तित्वलाई सारगुण भन्दा अगाडि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ठान्नु' अर्थात् जब कुनै दार्शनिकले सत्ता वा अस्तित्वलाई सारगुण (एसेंस) भन्दा अगाडि वा पूर्व स्वीकार गर्छ भने त्यो दार्शनिक अस्तित्ववादी हुन जान्छ। सार्त्रले उपरोक्त भनाईलाई प्रष्ट पार्दै भनेका छन् कि यसको अर्थ हो मानिसको सत्ता वा अस्तित्व उसको सारगुण भन्दा अगाडि वा पूर्व छ। मानिसको लागि सर्वप्रथम उसको अस्तित्व हुन्छ, उसले आफूलाई सत्तावान् वा अस्तित्ववान् पाउँछ वा आफूलाई एक्कासी पाउँछ र विश्वमा आफूलाई विकसित पार्छ वा माथि उठाउँछ र पछि मात्र आफूलाई परिभाषित गर्छ। यदि कुनै अस्तित्ववादीले मानिसलाई अपरिभाषित ठान्दछ भने त्यसको अर्थ हो मानिस केही होइन। मानिस तबसम्म केही होइन जबसम्म उसले आफूलाई कुनै न कुनै रूपमा प्रतिष्ठित गर्दैन वा बनाउँदैन । अतः मानिसको आफ्नो स्वरूप होइन किनभने मानिसलाई मानिसको रूपमा बनाउनको लागि कुनै ईश्वरको अस्तित्व चाहिंदैन। मानिस मात्र मानिस हो। जुन रूपमा उसले आफूलाई बनाउँछ त्यस बाहेक मानिस अरू केही होइन। ऊ आफुलाई पूर्वनिर्मित रूपमा पाउँदैन। यो नै अस्तित्ववादको मुख्य आधार हो।

यस कुरालाई प्रष्ट पार्नको लागि सार्त्रले एउटा उदाहरण प्रस्तुत गरेका छन्। हाम्रो समक्ष जुन कागज काट्ने छुरी[63] छ त्यसलाई कसैले बनाएको हुन्छ र त्यसलाई बनाउनु भन्दा अगाडि सिकर्मीलाई छुरीको विचार वा सिद्धान्तको ज्ञान रहन्छ र त्यसलाई बनाउन अगाडि उसको मनमा कुनै विचार वा अभिप्राय रहन्छ । अतः यसको अर्थ के हो भने छुरीको निर्माण भन्दा अगाडि त्यसको सारगुणको विचार उत्पन्न भईसकेको छ। दर्शनको भाषामा हामी यसलाई 'सारगुण अस्तित्व भन्दा पूर्व वा अगाडि छ' भन्ने स्वीकार गर्छौं। यस्तो विचार परम्परागत बुद्धिवादी दार्शनिकहरूको हो। उदाहरणार्थः प्लेटो अनुसार प्रत्यय वा 'सामान्य' मात्र सत्य हो, 'विशेष' सत्य होइन। मानवत्व सत्य हो व्यक्ति विशेष होइन । प्लेटो जस्ता दार्शनिकहरूले ईश्वरको अस्तित्वलाई स्वीकार गरेका छन् किनभने ईश्वरले मानिसलाई मानिसको विचार वा सारगुणलाई ध्यानमा राखी मानिसको संरचना गरेका हुन्छन्। तर अस्तित्ववादीहरूले यसलाई स्वीकार गर्दैनन्। वस्तु विशेषको रूपमा कुनै वस्तुको रचना अगाडि सिकर्मीले त्यसको विचारलाई निश्चय नै ध्यानमा राख्दछ तर मानिसको संदर्भमा यो व्यवहारिक वा उपयोगी छैन किनभने मानिस सर्वप्रथम सत्ता वा अस्तित्वमा आउँछ अनि उसलाई आफ्नो अस्तित्वको सम्बन्धमा ज्ञान हुन्छ।

ज्ञानमीमांसा-जैनदर्शन जस्तै सार्त्र अनुसार कुनै वस्तुको ज्ञानको अर्थ निषेध वा अस्वीकार (निगेट) गर्नु हो । कुनै पनि ज्ञानमा दुईवटा निषेधहरू (निगेशन) हुन्छन्। उदाहरणको लागि जब हामीलाई यो ज्ञान हुन्छ कि 'यो कलम हो' अनि हामी-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लाई पहिलो यो ज्ञान हुन्छ कि 'यो चश्मा होइन' र दोस्रो ज्ञान के हुन्छ भने हामी त्यो होइनौं जसको ज्ञान हामीलाई भइरहेको छ किनकि कुनै पनि चेतनामा त्यस चेतना भन्दा बाहिरको चेतना रहन्छ, अर्थात् ज्ञाता ज्ञेयभन्दा बेग्लै र स्वतन्त्र छ। यसकारण सार्त्र यथार्थवादी हुन्। अब यस सन्दर्भमा एउटा मुख्य प्रश्न के उठ्दछ भने हामीलाई यस विश्वको ज्ञान कसरी प्राप्त हुन्छ? यसको सम्बन्धमा सार्त्रको जवाफ के छ भने यो विश्व एउटा प्रष्ट तथ्य वा सत्य हो जो पहिलेदेखि नै छ। यसको लागि कुनै प्रमाणको आवश्यकता पर्दैन र यसले आफ्नो प्रमाण स्वतः प्रस्तुत गर्न सक्छ।

तत्त्वमीमांसा- सार्त्र अनुसार सत्ता वा अस्तित्व (बिईंग) दुई थरीको छ—सत्ता-आफूमा (बिईंग इन इटसेल्फ) र सत्ता आफ्नो लागि (बिईंग-फार-इटसेल्फ)। 'सत्ता-आफुमा' का विशेषताहरू हुन्—यसको ठोसपना, विशालता र तटस्थता र 'सत्ता आफ्नो लागि' को विशेषता मात्र प्रस्तुतीकरण वा प्रस्फुटीकरण हो। यो इच्छा हो, कमी हो वा आवश्यकता हो। यो ऐच्छिक हो। 'सत्ता आफुमा' लाटो छ र यसले कुनै प्रश्न गर्दैन। यसलाई कुनै चेतना छैन र यसलाई कुनै खाँचो छैन। यो न, 'यो' छ न 'त्यो'। यो अस्तित्ववान् मात्र छ। यसको विपरीत 'सत्ता आफ्नो लागि' मा अभिरूचि छ र यसले प्रश्न गर्न सक्छ।

सार्त्रको तत्त्वमीमांसा मुख्य रूपमा वर्णनात्मक छ। उनको तत्त्वमीमांसाको उद्देश्य 'सत्ता आफ्नो लागि' शून्यात्मक हो भन्ने कुरा प्रष्ट पार्नु हो। उनले इच्छा, कमी, अभिप्राय र ज्ञान जस्तै विभिन्न नकारात्मक वा निषेधात्मक विचारहरू र मानसिक स्थितिरूहलाई प्रयोग गरेका छन्। मानिस मूलतः कमी वा आवश्यकता नै हो किनकि त्यो अरू केही होइन। यो शुद्ध सत्ता हो जसमा सारगुण छैन। यो साधारण, शुद्ध र स्वाभाविक हो। मानिस सधैं भविष्यको आधारमा जीवित छ। परिणामतः मानिस त्यो होइन जुन त्यो छ र मानिस त्यो छ जुन त्यो होइन। उनको अनुसार चेतना नै स्वतन्त्रता हो अर्थात् मानिस स्वतन्त्रतामा जीवित छ।

सार्त्रको विचारमा सत्तामा हुनु या अस्तित्ववान हुनुको अर्थ हो- आफूलाई प्रस्तुत वा प्रतिबिम्बित (प्रोजक्ट) गर्नु। सत्तामा हुनुको अर्थ हो काम गर्नु, र काम गर्नुको अर्थ हो चुनाव गर्नु र चुनाव गर्नुको अर्थ हो स्वतन्त्र हुनु। अतः मानिस आफ्नो उद्देश्य बाहेक अरू केही छैन र आफ्नो जीवनभन्दा छुट्टै मानिस केही होइन। मानिस आफ्ना उत्तरदायित्वका क्रमहरू, संगठन र सम्बन्धहरूको योगभन्दा अरू केही होइन। अतः मानिस भविष्यबाट नै आफ्नो यथार्थ अस्तित्वमा आउँछ जुन शून्यात्मक हो र जुन मानिस कहिले पनि हुसक्तैन किनभने भविष्यमा त्यो आफूलाई संभाव्य बनाउँछ। सार्त्रको भनाई 'मानिस ऐच्छिक हो' को आधार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुस्सर्लको दर्शन नै हो। वास्तविक रूपमा ऐच्छिक हुनुको अर्थ हो कमी वा आव-श्यकता। मानिसको कुनै पैतृक वा जन्मजात स्वरूप छैन किनभने मानिस जुन कुरा चाहन्छ त्यसको कमी नै त्यो हो र मानिसको जीवनको अर्थ नै इच्छामा निहित हुन्छ। यस प्रकार सार्त्रले मानिसलाई प्रकृति र ईश्वर दुवैबाट छुट्याइ दिएका छन्। अर्थात् विना कुनै ईश्वरको अस्तित्वको मानिसको परिभाषा हुनसक्दछ र ईश्वरको परिभाषा मानिसको इच्छा जस्तै मानवीय परियोजनाको रूपमा हुन्छ। मानिस ईश्वर नभई ईश्वर बन्न खोज्दछ र मानिसमा ईश्वर बन्ने जुन इच्छा हो त्यो 'सत्तामा आफू' र 'सत्ताको लागि' को संयोजना हो जुन स्वभावतः असंभव छ र यसैलाई सार्त्रले बेकार संवेग (यूजलेस पेशन) भनेका छन्।

नैतिक - दर्शन—नैतिक दर्शन अस्तित्ववादको एउटा मुख्य अङ्ग हो। अस्तित्ववादले ज्ञानमाथि सत्तालाई, सामान्य माथि व्यक्तिलाई, अमूर्त-माथि मूर्तलाई मौलिक रूपमा स्वीकार गर्दछ। अस्तित्व मूर्त रूपमा कर्म हो जुन स्वतन्त्र इच्छाको परिणाम हो हामी पूर्णरूपमा स्वतन्त्र छौं तर हामी चुनाव गर्नको लागि कहिले पनि स्वतन्त्र छैनौं किनकि 'चुनाव नगर्नु' पनि 'चुनाव नगर्नु' को चुनाव नै हो र हाम्रा इच्छाहरूको आधारमा कुनै सर्वव्यापी नियम छैन। अतः मानिस पूर्णरूपमा स्वतन्त्र छ।

नैतिक - दर्शन मनपरेको र मन नपरेको एउटा प्रणाली हो जसको सम्बन्ध मानवीय आचरणको मान्यता र अमान्यतासित छ। यसको मुख्य आधार उत्तरदायित्व हो। अनिवार्यता र उत्तरदायित्व संग-संगै रहन सक्दैन, र मानिस जब इच्छा - स्वा-तन्त्र्यको रूपमा परिभाषित हुन्छ अनि मात्र उत्तरदायित्वको कुनै अर्थ हुन्छ।

सार्त्र अनुसार नैतिक दर्शन उपयोगितावादको व्याख्यामा आधारित कुनै हितको दर्शन होइन। नैतिकशास्त्रमा अस्तित्ववाद कर्म र व्यक्तिगत प्रतिबद्धतालाई राख्दछ किनभने मानिस कहिले पनि कुनै कर्म नगर्नुको लागि स्वतन्त्र छैन। मानिस कर्मबाट नै वा कर्मको आधारमा नै मानिस छ र यसै संदर्भमा यो भनिन्छ कि व्यक्तिको सत्ता छ। जीवनमा मानिस आफूलाई प्रतिबद्ध गर्छ र आफ्नो एक प्रकारको मूर्ति बनाउँछ र त्यस मूर्ति बाहेक मानिस अरु केही होइन। मानिसले आफ्नो नैतिक चुनावको आधारमा आफूलाई बनाउँछ।

मानिस आफ्नो प्रतिनिधि हो र साथै आफ्नो प्रति उत्तरदायी पनि। मानिस मात्र आफ्नो प्रति उत्तरदायी नभई सबै प्रति पनि उत्तरदायी हुन्छ। मानिस आफूलाई जसको लागि चुनाव गर्छ त्यसलाई वास्तवमा सबै मानिसको लागि पनि चुनाव गर्छ। हामी सधैं कुनै वस्तुलाई राम्रो ठानेर आफ्ना लागि छान्छौं तर त्यो सबैको लागि हुन्छ। उदाहरणको लागि हामी जब विवाह गर्ने वा सन्तान उत्पादन गर्ने निर्णय लिन्छौं भने त्यसको आधार हाम्रो स्थिति र हाम्रो इच्छा हुन्छ। तर हाम्रो जुन प्रतिबद्धता हुन्छ त्यो हामीहरूको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लागि मात्र हुँदैन बरु सम्पूर्ण मानवता प्रति हुन्छ । हामीले जुन एक पत्नीवादलाई स्वीकार गर्छौं भने हामी मात्र आफू प्रति उत्तरदायी नभई सबै मानिस प्रति उत्तरदायी हुन जान्छौं । अतः हामी एउटा मानिसलाई त्यसरूपमा सृजना गर्छौं जुन रूपमा त्यसलाई हामी हेर्न चाहन्छौं । अतः आफ्नो निर्धारणबाट हामी मानिसलाई निर्धारण गर्छौं । अतः सार्त्र अस्तित्ववादको आधारमा मानवतावाद तिर पुगेको पाइन्छ ।

संदर्भहरू:—

1. A history of philosophy, P. 62
2. Ranade; R. D., History of phil-eastern & western, P. 42
3. A History of philosophy, P. 70
4. पाश्चात्य दर्शन, P. 20, (5) Ibid, P. 22, (6) Ibid, P. 36-38
7. A history of philosophy, P. 96 (8) James, pragmatism P. 21-23
9. Ibid, 203, (10) Ibid P. 225, (11) Datta, D. M, The chief currents of cont-phil. P. 179, (12) Ibid, (13) History of phil. -eastern & westnrn P. 410, (14) Ibid, (15) Ibid-P. 411, (16) Ibid-P. 411-412
17. The chief currents of cont-phil-P. 469, (18) Datta, D. M., History of phil.-e & w,-P. 415, (19) Macquarrie, J,Existentialism P.13, (20) Ibid-P. 15, (21) Warnock, Mary- P.1, (22) Macquarrie P. 14 (23) Datta, D. M, The chief currents of cont-Phil. P. 313, (24) P.17 (25) P. 39, (26) P. 95, (27) P. 143, (28) P. 704-5.

(1) भी, एरमिलोव, एफ. एम. दस्तोयवस्की, P. 7, (29) Warnock, P. 1,

(30) Sartre J. P-Existentialism is a humanism P.29

(31) Existentialism form Dostoevsky to Sartre-P. 14

(32) Warnock, P. 1; (33) The Brothers karamazov-P. 312, (36) Ibid P. 402,(37) Sartre, Exist.-is a humanism. P. 32,(1) The Devils, P. 612, (38) Ibid-P. 613, (39) Dostoevsky: a collection, P. 133-134 (4) The Devils, P. 612, (40) Ibid P. 613, (41) Ibid P. 615 (42) Notes from underground, P. 123. (43) Ibid P. 9 (44) The brothers.. P. 190, (45) The Devils P. 244, (46) The brothers., P. 350, (47) Notes from.. P. 38, (48) Dostoevsky, a collection, P. 164, (49) Notes from.. P. 38, (50) Chatterjee, Margret, The existentialist outlook, P. 42, (51) Ibid, P. 43, (52) Ibid P. 44 (53) Existentialism from Dostoevsky., P-289

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छैठौं अध्याय

नेपालका दार्शनिकहरू र दार्शनिक परम्परा ☙

हिमालयको काखमा बसेको हरियो, सुन्दर, शान्त र वन-प्रदेश युक्त यो देश अध्यात्मिक चिन्तनको लागि युगौं देखि उपयोगी रही आएको छ । प्राकृतिक सौन्दर्यलाई अवलोकन गर्दा, शान्त चित्तले एक क्षण हेर्दा हामी एक्कासी प्रकृतिको कारण खोज्न थाल्छौं र यसै ठाउँमा दार्शनिक भावना र विचारधारा जुन किसिमले हिमालयबाट गङ्गा प्रवाहित हुन्छ, त्यस्तै प्रस्फुटित हुन्छ । आदि कालको ठूल-ठूला ऋषि, मुनि, द्रष्टाहरू हिमालयमा आई, वास गरी आफ्नो तपस्या र चिन्तन गर्दथे, यसको प्रमाण खोज्नु पर्दैन ।

नेपालका प्राचीन दार्शनिकहरू मध्ये विश्वामित्र, याज्ञवल्क्य, जनक, वाल्मीकि, व्यास, बुद्ध र कपिल आदिको नाम आउँछ । तर यी अति प्राचीन दार्शनिकहरू भारतीय दार्शनिक हुन वा नेपाली यस्तो प्रश्नको जवाफ ऐतिहासिक रूपमा दिनु गाह्रो छ किनकि भौगोलिक सीमा दार्शनिक सीमा होइन र साथै भारत र नेपालको सांस्कृतिक पृष्ठभूमि सामान्य रूपमा एउटै भएकोले दुवैको बीच कुनै विभाजन रेखा खिच्नु व्यवहारिक दृष्टिकोणमा उचित हुँदैन जस्तो देखिन्छ । अतः यिनीहरूलाई साझा दार्शनिकहरूको रूपमा स्वीकार गर्नु नै बेश होला ।

शैव-दर्शनका आचार्यहरू मध्ये निम्नलिखित आचार्यहरूको नाम, उल्लेखनीय छ ।[1]

नाम	समय	श्रोत
१. आचार्य प्रणर्द्दन	वि. सं. सातौं शताब्दी	दुइटा अभिलेख, क्षेत्र चण्डेश्वर
२. आ. दक्षिण तिलद्रूक		लिच्छविराजा नरेन्द्रदेवको पशुपति अभिलेखबाट
३. आ. अमृत मित्र-	ने. सं. २८९	कुलोत्तर तन्त्रको पुष्पिकाबाट
४. आ. विजयधर वर्मा	ने. सं. २९४	पिङ्गलामतको प्रतिलिपिको पुष्पिकाबाट

☙ त्रि. वि. मा. र. सा. अ. सं. अन्तर्गत लघु अनुसन्धान परियोजनाको आधारमा ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

५. आ. श्रीधर (राजगुरु) ने. सं. ३०४ क्रियाकाल गुणोत्तर नामको हस्तलिखित ग्रन्थको पुष्पिकाबाट

६. आ. नरेन्द्रपाल जीव ने. सं. ४७३ नित्यान्हिक तिलकको पुष्पिकाबाट

७ आ.जोतिराम (ज्योतिराम) ने.सं.५२५ गुह्यकालीतन्त्रको प्रतिलिपिको पुष्पिकाबाट

बौद्ध आचार्य र भिक्षुहरू[2]

१. आचार्य शील मन्जु ई. सातौं शताब्दीतिर श्रीराहुल सांकृत्यायनको आधारमा

२. आ. वोधिगुप्त, महायान बौद्ध ने. सं. ८८ उष्णीय विजयानामको धारिणी-वि. सं. १०४४ को प्रतिलिपिको पुष्पिकाको आधारमा

३. ,, वागीश्वर कीर्ति वि. सं. १०६० तिर सूर्यविक्रम ज्ञावलीको आधारमा

४. ,, शान्तिभद्र यसैवेलातिर रत्नाकर शान्तिको सहायताबाट विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि नामक बौद्धग्रन्थको अनुवादबाट

५. ,, अनन्तश्री ,, ,, तिब्बतमा ज्ञानश्रीको सहयोगले कार्यकारण भावसिद्धिको तिब्बती अनुवादबाट

६. आ. गौतम श्री ने. सं. १४४ गुइत विहार पाटनमा रहेको शिलालेखको आधारबाट

७. शाक्य भिक्षु शुभश्री ,, ,, ,, ,, ,,

८. आ. खेन्द्रदेव ने. सं. १८३, सरिएको पन्चरक्षाको पुष्पिकाबाट

९. बज्राकर जीव ने. सं. २०४, सेकनिर्देश पन्चिकाको प्रतिलिपिको वि. सं. ११४१ पुष्पिका भागबाट

१०. कीर्ति श्रीज्ञान ने. सं. ३२७, अवूसाहस्तिका प्रज्ञापारमिताको प्रतिलिपिको पुष्पिकाबाट

११. महापण्डित विभ्रत् चन्द्रपाल ने. सं. ३२७, पाटन-गुइतविहारको अभिलेखबाट

१२. भिक्षु वीरमति बज्राचार्य (बज्रमानी आचार्य) ने. सं. ३७३, क्रियासङ्ग्रह पन्चिकाको प्रतिलिपिको पुष्पिकाबाट

१३. आ. रत्न रक्षित तिब्बती बौद्ध यात्री धर्मस्वामीको जीवनीबाट

१४. आ. रवीन्द्र ,, ,, ,,

१५. दशवल लविन्द लामा तारानाथबाट

१६. आ. दोभेन्द्र ने. सं. ४७६, चान्द्रव्याकरणको प्रतिलिपिको पुष्पिकाबाट

१७. बज्राचार्य जयानन्द

१८. बज्राचार्य श्रीज्ञान कीर्तिसेन ने. सं ४९२, स्वयंभूको शिलालेखबाट

१९. आ. सुवोध जीव ने. सं. ५११, वि. सं. ११४८ बु. वा बादि पाटन शिलालेखबाट

२०. सुरथ बज्रलीला बज्र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अन्य दार्शनिकहरूको नाम उनको कृति र समय सहित विभिन्न पुस्तकालय-हरूमा प्राप्य सूची—पत्रहरूको आधारमा लेखिएको छ।

नाम	कृति	समय
१. प्रेमनिधि पन्त	दीप प्रकाश	सं. १७८०
२. भानुभक्त	रामायण, रामगीता, वधूशिक्षा भक्तमाला र प्रश्नोत्तर	सं. १८३३
३. रामभद्र पाध्या	लक्ष्मीधर्म संवाद	सं. १८५१
४. पं. देवज्ञ केशरी अर्ज्याल	गोरक्षयोग शास्त्र	सं. १८७७
५. भवानीदत्त पांडे	आत्मबोध (वेदान्त)	सं. १८९२
६. योगी अम्बरगीर	ब्रह्म यज्ञवेदान्त, ब्रह्मयज्ञ-उपषिद्, योगबाष्टिसार,	सं. १८९०
७. स्वामी शशिधर (रेसुङ्गाली)		सं. १९०६
८. श्रीशक्ति वल्लभ अर्ज्याल	श्रीमद्भागवत् गीता टीका	ई. १८५५
९. श्रीणशीधर	जनकलाल शर्माको आधारमा[४]	(१८०४-१९०८)
१०. वीरशाली पन्त	कृष्ण चरित्र सूर्यविक्रम ज्ञवालीको आधारमा	१८६० तिर,
११. राम बहादुर (रणोद्दीप सिंहको क्षद्मनामा)	वेदान्त गीत सार १९३५	सं. १९५०
१२. ज्ञानदिलदास	जनकलाल शर्माको आधारमा	१८७८-१९४०
१३. होमनाथ खतिवडा	कृष्ण चरित्र	१९११-१९८४
१४. मीनबहादुर राणा	कैवल्योपनिषद्, अनुभूति विवरण दर्शन	१९४०।१९४५
१५. हरिहर लामिछाने	भगवद्भक्ति विभालिनी	१९४६
१६. ववगुनी गुरूङ (अवगुनी गुरूङ)	ब्रह्मतत्वको सवाई	१९५०
१७. चन्द्रधर पण्डित		१९५०
१८. भवानी शङ्कर घिमिरे	विष्णुको सवाई	१९५२-१९५८
१९. जगन्नाथ सेढाणी	रामचरित्र भनेवेदान्त प्रधानपद्य प्रवन्ध	१९३०
२०. देवीप्रसाद भंसाल (गदाधर पण्डित)	लक्ष्मी धर्म संवाद	१९५६
२१. कुलचन्द्र गौतम	प्रपंच चर्चा, हरिवरिवस्या, भागवत् मञ्जरी, तुलसी मानसको व्याख्या	ई. १९३२-१९७५
२२. जयपृथ्वी बहादुर सिंह	पदार्थ तत्व विवेक, तत्व प्रशंसा	ई. १९५८-१९७०
२३. भैरव प्रसाद अर्ज्याल (यहाँको नाम शंभुदत्त हो कि ?)	श्रीमद्भगवद्गीता	१९६२
२४. नरेन्द्रनाथ रिमाल	श्रीभगवद्गीता सार	१९७६
२५. शम्शेर बहादुर मिश्र	तत्व प्रकाश वेदान्त	१९७६
२६. लेखनाथ पौड्याल	तरूण तपसी, लालित्य र कविता संग्रह	सं. १९४१-२०२२
२७. चक्रपाणि चालिसे	ईशावस्योपनिषद् अनुवाद	सं. १९९६
२८. हर्षनाथ खनाल	श्रीमद्भागवद् गीताको पद्यटीका	प्रकाशित २०२८

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

२९. गोविन्ददास सन्त	जनकलाल शर्माको आधारमा	१९४४-९८
३०. कोमलनाथ अधिकारी	कोमल गीता	सं. १९९०
३१. दुर्गाप्रसाद भट्टराई	कैवल्योपनिषद्, योगवाशिष्टको विषयसार, आदि	२०१७
३२. पूर्णानन्द यति	स्वस्वरूप वोध, चैतन्य प्रकाश माला	सं. १९८३
३३. वालकृष्ण सम	आगो र पानी	२०३०, सं. चौथो प्रकाशन
	चिसो चुल्हो, नियमित आकस्मिकता	
३४. डमरू वल्लभ उप्रेती	पुत्र-शोक (वेदान्त सित पूर्ण)	सं. १९८९
३५. रूद्रमणि अधिकारी	अध्यात्मवाद	२०१०
३६. माधव प्रसाद शर्मा	अर्जुन गीता (सवाई) पाण्डव गीता	२०१०
३७. गङ्गानाथ अर्जेल	अर्पण गीता	२०१७
३८. आफुरानी गीता	अष्टादश श्लोकी गीता अनुवाद	
३९. दलबहादुर हमाल	आँखा (आत्माको दर्शन)	२०२०
४०. गेहेन्द्र जङ्ग बहादुर सिंह	आत्म प्रकाश	१९८१
४१. ज्ञानरत्न वज्राचार्य	आर्य प्रज्ञापारमिता (अनु.)	१९९६
४२. धरणीधर पन्त	ईश तत्वम् (अनु.)	१८८८
४३. एम. डी. थामेमेहाध्वज	उपार्जन	२०३२
४४. पारसमणि प्रधान	गीता प्रवेशिका	ई. १९५०
४५. शान्तकुमारी राणा	गीतासार	सं. १९९९
४६. धर्मरत्न 'यति'	जगतज्योति, बौद्ध-दर्शनको रूपरेखा	सं. २००८, २०१९
४७. डिल्लीरमण तिमसिना	दर्शनको रूपरेखा	२०१९
४८. बुद्धिसागर पराजुली	दर्शनामृत	२०२५
४९. अमृतानन्द	धम्मपद, अथेरवाद	२००८
५०. हरिहर शर्मा	पाण्डव गीता भगवद् भक्ति विलासिनी (अनु.) श्रीराम गीता	ई.१९५४
५१. विष्णुमाया (भानुभक्तकी नातिनी)	विचार दिपक	सं. २००८
५२. हरिनाथ ढुङ्गेल	विदान्त विचारसार	२०२५
५३. राम बहादुर गोतामे क्षेत्री	वेदान्त संग्रह (दुई भाग)	२०१७
५४. दिलुसिंह राई	बैशेषिक दर्शन	१९६९
५५. चिरन्जीवी पौड्याल	भगवद्भक्ति विलासिनी, प्रेम सागर	
५६. हरिदत्त कोईराला	भगवद्भक्ति रहस्य	
५७. कवि प्रसाद गौतम-	भावर्थ कुन्ज श्रीमद्भगवतको धार्मिक निवन्ध	२०१४-१६
५८. मुरलीधर भट्टराई	गीता ज्ञान	२०१०
५९. गोपालनिधि तिवारी	योगवाशिष्ट दर्शन	२०१७

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

६०. भवानी शङ्कर उपाध्याय	शिवगीता	२०२१
६१. विष्णु प्रसाद लोहनी	शिवशक्ति	२०२४
६२. मुरारी ढुङ्गाना	श्रीमद्भागवत कथासार	२००५
६३. भैरवप्रसाद	श्रीमद्भागवत गीता भाषाश्लोक	१९६३
६४. धरनीधर शर्मा	श्रीमद्भगवद् गीता, उपनिषद् स्तोहा	१९९१
६५. श्रीप्रसाद शर्मा खरेल	श्रीमद्भगवद् गीता	१९९५
६६. कृष्ण प्रसाद घिमिरे	श्रीमद्भगवद् गीता सानुववाद	२०१७
६७. रामकृष्ण शर्मा	श्रीमद्भगवद् गीता	१९९१
६८. सुब्बा होमनाथ केदारनाथ	श्री रामगीता	
६९. केदारनाथ खतिवडा	श्रीमद्भगवद्गीता	१९८४
७०. भुवन प्रसाद उपाध्याय	श्रीमद्भगवद् गीता (भाषाछन्द अनु.)	१९९६
७१. जगत बहादुर सिंह राजभण्डारी	श्रीराम गीता	२०२१
७२. देवी प्रसाद पौडेल 'सैंजू'	श्रीराम गीता, सतसङ्ग विचार (पोखरा)	२०१०-१९४७
७३. रमानाथ आचार्य	सतसंग सुधा, हितोपदेश आत्माज्ञान र वैराग्य बोध	२०२०
७४. वाक्यपति राजजोशी	सांख्य दर्शन शास्त्रम्	२०२४
७५. माता लक्ष्मीगिरि (अयोध्या)	श्रीराम गीता	१९९१
७६. क्षितिश चन्द्रचक्रवर्ती	आत्मविचार, आत्मप्रकाश, आत्मानुष्ठान, गीतामृत, गीतारहस्य, वेदान्त विज्ञान, मोक्षको अनन्य मार्ग	२०२५
७७. वाणी विलास	वेदान्त संग्रह	वि. सं. १८३४-१८५५
७८. नीलकण्ठ जोशी	जैमिनी सूत्र टीका	१७७९-१८३२
७९. चूडा मणि	साधक मण्डनम् (योग दर्शन)	१८३४-१८५५
८०. ढुण्डिराज	,,	१८५५-१८७३
८१. गणेश शास्त्री शर्मा	जगदीश तत्वमीमांसा	,,
८२. मित्रलाल कोइराला	छान्दोग्योपनिषद् व्याख्या	१९६९-२०११
८३. कृष्ण कान्त अधिकारी	विद्यारण्यको पंचदशी (अनु.)	२०२७
८४. विपिन देव उपाध्याय	गीतामाला	
८५. केदारनाथ उपाध्याय	तत्वबोध	
८६. तोय बहादुर	बौद्धदर्शनको रूपरेखा	
८७. पुरुषराज	श्री भागवच्चन्द्रिका	
८८. देवी प्रसाद सापकोटा	श्रीमद्भगवद् गीता	
८९. देवराज	पशुपति हृदय	
९०. भीमप्रसाद उपाध्याय	श्रीमतै पशुपति पुराण्यम् पूर्वाधर्म	

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

९१. रेवती रमण शर्मा		
९२. माधलाल जोशी	योगवाशिष्ट	
९३. पं. कृष्ण चन्द्र अर्ज्याल	लौकिक न्याय माला	
९४. लक्ष्मी प्रसाद देवकोटा	लक्ष्मी निबन्ध संग्रह र अन्य कृतिहरू	२००२
९५. कृष्ण प्रसाद रेग्मी	शिव गीता	२०२१
९६. माधव प्रसाद देवकोटा	छान्दोग्योपनिषद् आदि उपनिषद्हरू	२०३५
९७. चूडा नाथ भट्टराय	सांख्य विवेक, योगप्रबन्ध, न्याय दीप,	२०२८-२९
	मीमांसा मयूख, उद्वैत चूडामणि, संक्षिप्त	२०३१
	बौद्धदर्शन आदि	२०१३
९८. प्रो. चेतोनाथ शर्मा आचार्य	प्रकृतित्व	लेख
९९. हरिराम जोशी	नेपालमा शैवदर्शन	,,
१००. कृष्णदेव शर्मा	बौद्धवादको विवादमा अद्वैत	,,
१०१. बादरीनाथ भट्टराई	उपनिषद्	,,
१०२. ध्रुवकृष्णदीप	पाँचध्यान बुद्धहरू	,,

केही दार्शनिक अनुसार नेपालका दार्शनिकहरू मध्ये नीलदेव पन्त वाचस्पति पन्त, दिव्यदेव पन्त, चिरन्जीवी पाण्डेय, पद्म प्रसाद भट्टराई, दधिराम मरासिनी, उमानाथ आचार्य, पण्डित राज सोमनाथ, राधाकिशोर पोखरेल, सिद्धनागार्जुन, हरिनाथ, शुक्रराज, बज्रनाथ, ईश्वरानन्द, छविलाल पोखरेल, कुलनिधि, सुकृति दत्त र अनुपरम आदि पनि उल्लेखनीय छन् ।

दार्शनिक परम्परा

नेपालमा आदिकाल देखिनै विभिन्न दार्शनिक विचारधाराहरू प्रवाहित छन् । यसको सानो विवरण विभिन्न पुस्तकालयहरूमा प्राप्त पुस्तकहरूको आधारमा प्रस्तुत भएको छ ।

शैवदर्शन—शैव दर्शन प्राचीनतम दर्शनहरू मध्ये एक हो, साथै शैव धर्म पनि । शैवधर्मको प्राचीनताको सम्बन्धमा कसैलाई शायद शंका हुँदैन । वास्तवमा यो प्रकृति पूजाको काल देखि नै शुरू भएको धर्म हो । शैव - दर्शनको अध्ययनको सन्दर्भमा यो प्रस्ट हुन्छ कि रूद्रको उग्ररूप विकसित भए पछि कल्याणकारी देवताको रूपमा शिवलाई हिन्दू धर्म ग्रन्थहरूमा प्रधान स्थान प्राप्त भएको छ । शिवको श्यामवर्ण मेघ, जङ्गल वा पहाडको प्रतीक हो र शिवको घाटीमा सर्पको माला, भूत र पिचासहरूसंग सहवास र हिम शिखरमा वासबाट हिमालयको वैयक्तिककरणको पुष्टि हुन्छ । शिवको जटाबाट गङ्गाको प्रवाह, यथार्थतः हिमबाट नदीको प्रवाह उपरोक्त कुराको प्रष्ट प्रमाण हो । हिमालयका जङ्गल र पहाडबाट निस्केका बिभिन्न नदिहरू द्वारा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समतल भू-भागमा वसेका मानिसहरूलाई अनेकौ जीवनोपयोगी फाईदा दिने देवताको रूपमा शिव मान्य छन्। शिवको वाहन वसाहा भएको अर्थ जङ्गल वा वन प्रदेशमा वसेका देवताहरू हिंसक वा अकल्याणकारी थिएनन्, वरू वसाहालाई सवारीको रूपमा राख्नु, पूर्ण रूपमा कल्याणकारी प्रवृत्तिको द्योतक थियो। शिवले विष आफु खाएर अन्य देवतालाई अमृत खुवाएको कथावाट शिवको कल्याणकारी स्वरुपको नै पुष्टि हुन्छ। सांचै भन्ने हो भने शिव शब्दबाट कल्याणको नै बोध हुन्छ।

शैव दर्शन द्वैतवादी वा भेदवादी हुनको साथ साथै रामानुजको विशिष्ट द्वैतवाद जस्तो पनि देखिन्छ। वेदान्तको विभिन्न रूपको विकास भए पछि मात्र शैव—दर्शनको विभिन्न सम्प्रादाय र दर्शनहरुको प्रादुर्भाव भएको देखिन्छ। नेपालमा शैव-धर्म निकै प्राचीन धर्मको रूपमा छ। जगदीश चन्द्र रेग्मीको भनाई अनुसार यसको शुरूआत पाँचौ शताब्दी तिर भएको छ भन्ने कुरा विश्वसनीय लाग्दछ। नेपाल शैव-पूजाको प्राचीन ठूलो ठाउँ भएकोले आजसम्म शैव-धर्म र शैव-दर्शन जीवितावस्थामा नै छन्।

राष्ट्रिय अभिलेखालयमा कृष्णदास रचित शिवसूत्र वतिर्कम, शिव रहस्य, व्यासकृत शीवगीत, हरिशंकर देवोत्पत्तिकृत शैवागमपद्धति, कृष्णानन्दकृत शिव तत्वरत्नकारिका, वेङ्कटादिनायक कृत शीवगीतासटीक, शैवमहापुराण (विशेश्वरसंहिता), शैवशास्त्रम् (सं १६४६ मा लिखित), पशुपतिपुराण (नेवारी अक्षर-ने. सं. ७७२), दोस्रो प्रति पनि नेवारी अक्षरमा ने. सं.६८८ मा लिखित छ। अन्य पुस्तकहरू मध्ये अपूर्ण नेपाली भाषामा लिखित शिवसूत्रपद्धति, पशुपतिनारायण वज्रयोगिनी (निलकण्ठ महात्म्य), रूद्रमाहात्म्य, शिवरहस्य आदि पुस्तक पनि अभिलेखालयमा छन् जसबाट शैव दर्शर र धर्मको निकैठूलो परम्परा ज्ञात हुन्छ।

वैष्णव दर्शन—यस दर्शनको पनि निकै ठूलो परम्परा देखा पर्दछ। राष्ट्रिय अभिलेखालयमा वैष्णव दर्शन सम्वन्धी विभिन्न पुस्तकहरु पाइन्छन्। भगवन्नाम कौमुदी, भगवन्भक्ति रत्नावली, भगवन्भक्ति सुधाकर, भक्तिरसायनम्, मुक्त फलम्, रासपञ्चाध्यायी, विष्णुभक्ति चन्द्रीका, हरि प्रकाश, हरिलीला विवेक, हरितत्वमुक्तावली, श्रीकृष्णाश्रमस्तोत्र विवरण, व्यासरचित रामगीता (रामवर्मा टीकाकार), रामहृदय, रामगीता (सं. १९८०), रामोत्तरनापनीयोपनिषद् (आनन्दवन वाट रचित ने. सं. ८९९), विशेश्वर रचित रामपूर्वतापन्युपनिषद् आदि पुस्तकका प्रतिलिपिहरुको आधारमा वैष्णव दर्शनको लामो परम्परा देखिन्छ। वैष्णए धर्मावलम्वीहरूको संख्या अहिले सम्य पनि ठूलो भएकोले यो दर्शन जीवित नै छ।

शाक्त दर्शन—शाक्त दर्शन वास्तवमा शैव दर्शनको साथ साथै विकषित भएको हो। शिवको अर्धांगिनीको रुपमा पार्वती, गौरी आदि शक्तिको उपासना भई आएकोले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शाक्त-दर्शन शैव- दर्शनको अंगको रुपमा नै विकसित हुँदै आएको छ।

शाक्त दर्शनको उद्भव र विकासमाथि सांख्य दर्शनको निकै प्रभाव देखिन्छ। जुन किसिमले प्रकृति चंचल र सक्रिय छ त्यसै रूपमा शक्ति पनि सक्रिय छ। गति ल्याउन काम शक्तिले मात्र गर्दछ। अद्वैत र द्वैत आगमहरू माथि अद्वैत र द्वैत दर्शनको प्रभाव प्रष्ट रूपमा देखिन्छ। राष्ट्रिय अभिलेखालयमा विभिन्न तन्त्रहरू र तन्त्रहरूको विभिन्न भाषामा विभिन्न समयमा सारिएका प्रतिलिपिहरू छन् जसबाट शक्ति-दर्शनको ठूलो परम्परा देखिन्छ। शाक्त-तन्त्रहरू मध्ये उच्छिष्ट चाण्डालिनी कल्प (तन्त्र), उच्चार महादेवको कमलातन्त्र (सं० १९९०) करङ्किणी तन्त्र, कामकला काली विवरणम्, कामेश्वरी तन्त्रम्, कालिका कुलःक्रम सद्भाव, परमहंस विमल प्रवोध पादको कालिका कुलः पञ्च क्रमार्चनम्, काली कुन्चक्रम्, काली कुलक्रम, काली कल्पलताः, काली तन्त्रम्, कुल तन्त्रन् (सं० १९१७)कुमारी तन्त्रम् (सं० १९२१), गुह्यकाली तन्त्रम्, गुह्यतन्त्रम्, योगिनी विजय स्तवः (ने० सं० ८२५), श्री मत्छद्मपादको गुह्यसिद्धिक्रम;. नागभट्टको त्रिपुरासार-समुच्चय, नरसिंह ठक्कुरको दुर्गाभक्ति तरङ्गिणी, विद्यापतिको दुर्गाभक्ति-तरङ्गिणी, दुर्गा स्थिर हरिय महातन्त्रम्, परमानन्द प्रकाशाचार्यको देवो रहस्यम् (सं० १८५१), सुकृतिदत्तको शक्तिवाद टिप्णी आदि सैयौं ग्रन्थहरू छन्।

बौद्ध दर्शन—यस दर्शनसित सम्वन्धित पुस्तकहरू निकै संख्यामा राष्ट्रिय अभिलेखालयमा वर्तमान छन्। विभिन्न समयमा बौद्ध-दर्शनसित सम्वन्द्ध पुस्तकहरूका विभिन्न भाषाहरूमा प्रतिलिपि तयार पार्ने काम भएको छ जसवाट बौद्ध-दर्शनको लामो परम्परा सिद्ध हुन्छ। मुख्य पुस्तकहरू मध्ये पञ्चविंशतिक प्रज्ञापारमिता हृदयं (सुवर्ण रंजनालिपि ने० सं० ५५५) शत्सहस्त्रिका प्रज्ञापारमिता (प्रथम खण्ड र दोश्रो खण्ड नेवारी लिपि. ने० सं० ८२५ मा र, तृतीय खण्ड ने० सं० ८२५ मा), सप्तशतिका प्रज्ञापारमिता (ने० लि० ने० सं० ८०३), सुवर्ण प्रभास (ने० स० सं० ७८९), अर्थविनिश्चियनाम धर्म प्रयायः (प्रतिलिपिकार, वज्राचार्य दानरत्न. सं० ने० १०४०), अभिधर्मकोण व्याख्या यशोमित्र, (ने० सं० ६७१). आचार्य पद्म वज्रपादको अद्वय विवरण प्रज्ञोपात्तविनिश्चयसिद्धि, ओडियानाचार्यको अद्वयसिद्धि, रत्नाकर शान्तिपादको अन्तर्व्याप्ति समर्थनम्, महापण्डित रत्नकिर्तिपाद कृत क्षणभङ्गसिद्धि, अपोढसिद्धि, आचार्य नागार्जुनको पञ्चकर्म रत्नावली, रत्नावली, कुद्दालपादको तत्त्वसिद्धि, सहज सिद्धि र तत्त्वासिद्धि, मन्त्र नीतिशास्त्र परमरहस्य, पं० क्षितिगर्भको दशतत्व संग्रह, अनङ्ग वज्रपाद कृत प्रज्ञापारविनिश्चयसिद्धि;. आचार्य वसुवन्धुको बौद्धभिशिका भाष्य र विंशिका भाष्यम्, अभिधर्मकोष, आचार्य चन्द्रकीर्तिकृत माध्यमिक बृत्तिः, पण्डित विधूतवद्धयवजूपादको तत्वदर्शनम्, श्री कमलाम्वरपादको अष्टसहस्त्रिका प्रज्ञापारमिता, विभूति चन्दकृत अमृतकरणिको द्योतीनाम

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निबन्ध, आचार्य हरिभद्र कृत अभिसमयालङ्कारालोक (प्रज्ञापारमिता व्याख्या सं. १९५०), आर्य मैत्रेयनाथको अभिसमयालङ्कार, लङ्कावतार, दशभूमीश्वर, शान्तिदेवको बोधचर्यावतार, असङ्गको महायानसूत्रालंकार आदि सबै मुख्य मुख्य ग्रन्थहरूका प्रतिलिपिहरू विभिन्न भाषामा धेरै प्राचीनकाल देखिनै रहि आएकाले बौद्ध धर्मको लामो परम्परा थाहा हुन्छ।

न्याय दर्शन— राष्ट्रिय अभिलेखालयमा न्यायदर्शन सित सम्बन्धित लगभग आठसय पुस्तकहरू छन्। गौतमको न्याय सूत्र (सं. १६८३), म. म. रामचन्द्र कृत समासवाद (सं. ८८५), पदार्थ खन्डनटीका, जोखराजको कल्पलतिक (ने. सं. ८९१), श्री निवासको न्यायमृतम् माथि टीका (सं. १८२९), जयदेव मिश्रको तत्वचिन्तामणि विभिन्न खण्डहरू सं. १०५७), केशव मिश्रको तर्क भाषा, भवदेवको तत्वचिन्तामणि (शब्दखण्डटीका), अन्नं भट्टको तर्क संग्रहका विभिन्न प्रतिहरू (सं १७११,१७५८,१७७०, १७४३ र १८६४ मा सारिएको छ), जगदीश भट्टाचार्यको तर्कामृतम् (सं. १८९२ र १८५६), गदाधर भट्टाचार्यको व्युत्पतिवाद (सं. १९६०), व्याप्ति पूर्व पक्ष दीधिति (सं. १९४७), बुद्धिमानको गुणकिरणावली प्रकाश (सं. १६८७), कसुमान्जली प्रकाश (सं. १९६१), विश्वनाथ पंचाननको न्याय सिद्धान्त मुक्तावली (सं. १६७०), पंचानन भट्टाचार्यको न्याय सिद्धान्त मुक्तावली (सं. १६७३), महादेव सरस्वतीको तत्वानु संन्धान (सं. १८७२ र १८९२), उदयनाचार्यको तात्पर्य परिशुद्धि (सं. ४०३), न्यायवर्तिक तात्पर्य (सं. १४१०), द्रव्यकिरणावली (सं. १८९१) तात्पर्य शुद्धि (ल. सं. ४०५), गङ्गेशोपाध्यायको तत्व चिन्तामणि (ल. सं. ४३६), रघुनाथ शिरोमणिको प्रत्यक्ष चिन्तामणि, वाचस्पति मिश्रको न्याय तत्वलोक (ल. सं. ५०७ र ४४९), न्यायवर्तिक तात्पर्यटीका (सं. ४२४ र २४२), रघुदेव भट्टाचार्यको परामर्शवादार्थ (सं. १६७५), कारणताविचार (सं. १६८०), भट्टाचार्य चुडामणिको न्याय सिद्धान्त मन्जरी (सं. १६२१), चिन्तामणि व्याख्यादीपिका (सं. १९६०), श्रीकंठ दीक्षितको तर्क प्रकाश (सं. १७९७ र १८१४) मुथुरानाथ तर्क वागीशको अनुमान चिन्तामणिटीका (सं. १७६२), मथुरानाथी अवयब (सं. १८२९) प्रगल्भको अनुमानचिन्तामणिटीका, रूचिदत्तको अनुमानचिन्तामणि प्रकाश व्याख्या, हरिराम भट्टाचार्यको प्रमाणवाद (सं. १८३१), आदि राष्ट्रिय अभिलेखालयमा सैयौ पुस्तकहरू छन् जसबाट न्याय दर्शनको लामो परम्परा भएको बुझिन्छ।

वैशेषिक दर्शन—यस दर्शनको लामो परम्पराको थाहा हामीलाई राष्ट्रिय अभिलेखालयमा रहेका विभिन्न भाषामा सारिएका मुख्य मुख्य ग्रन्थहरूका प्रतिलिपिहरू बाट नै हुन्छ। शंकर मिश्रको वैशेषिक सूत्र उपस्कार (ल. सं. ३७१), प्रशस्तपादको पदार्थ-धर्म-संग्रह, गंगाधर सूरिको कणाद् सिद्धान्त चन्द्रिका, (सन् १९१४),

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उद्‌यनाचार्यको लक्षणावली, किरणावली, आदि अभिलेखालयमा छन् ।

सांख्य दर्शन—यस दर्शनको पनि लामो परम्परा देखिन्छ किनकि राष्ट्रिय अभिलेखालयमा पुस्तकहरूका प्रतिलिपि विभिन्न समयका विभिन्न भाषाहरूमा उपलब्ध छन्- जस्तै ईश्वरकृष्णको सांख्यकारिका, श्री चन्द्रशेखर कृत कारिका-व्याख्या, भारतिको सांख्यतत्व कौमुदी (सं. १८७५) राघवानन्दको सांख्यतत्व कौमुदी टीका (सं.१८३३) र वाचस्पति मिश्रको सांख्यतत्व कौमुदी, नारायण तीर्थको सांख्यचन्द्रिका, साख्य कारिका र कारिका व्याखया आदि छन् ।

योग दर्शन—योग सम्बन्धी पुस्तकहरूको प्रतिलिपि पनि विभिन्न छन् । शिवानन्द सरस्वतीको योगचिन्तामणि (सं. १७२४), गोरक्षनाथको गोरक्षशतकम् (सं. १७१४), रामचन्द्रको तत्व योगविन्दुः (ने. सं. ८३७) आदि मुख्य छन् ।

पूर्व मीमांसा दर्शन— यसका विभिन्न प्रमुख ग्रन्थहरूका प्रतिलिपिहरू पनि निकै संख्यामा राष्ट्रिय अभिलेखालयमा छन् । मुरारी मिश्रको एकादशाधिकारणम्, अप्पय दीक्षितको शास्त्र सिद्धान्त संग्रह, र शास्त्रसिद्धान्त लेश संग्रह, आपदेवको मीमांसा न्याय प्रकाश (सं. १९५२), लौगाक्षी भास्करको पूर्व मीमांसा (सं. १९५१) र मीमांसार्थ संग्रह (सं. १७७२), संस्कार भास्कर (सं. १७२४), मीमांसासार संग्रह, गोविन्दको अधिकरणमाला (ल. सं. ४९६), देवनाथको अधिकरण कौमुदी (सं. १६२४), केशव शङ्कर शुक्लको मीमांसार्थ प्रदीप (सं. १७५६) र जैमिनीको अर्थ-संग्रह (सं. १८७९), पार्थसारथि मिश्रको न्याय रत्नमाला (सं. १८७९), शास्त्रदीपिका (ने. सं. ४८९) आदि मुख्य छन् ।

उत्तर मीमांसा वा वेदान्त दर्शन— उपनिषदहरूलाई वेदको अन्त वा वेदान्त भनिन्छ किनकि यिनिहरूमा वेदको अन्तिम भाग निहित छ । उपनिषद्हरूमा हामी मुख्य रूपमा दुई थरीका विचारधार पाउँछौ— एक विचारमा ब्रह्म आत्मा र विश्व एउटै छन् र दोस्रो विचारमा यी सबै छुट्टा छुट्टै छन् । उपरोक्त दुवै विचारधारामा समन्वय ल्याउन खोजेको प्रयास भएको छ कि कसरी ब्रह्म र विश्व र आत्मा एक पनि छन् र भिन्ना भिन्नै पनि छन् । यसै प्रकारको समन्वयको प्रयासको संदर्भमा यस्तो प्रयास वादरायणको वेदान्त-सूत्रमा पनि भएको पाइन्छ । यद्यपि ब्रह्म सूत्रको अनुसार उपरोक्त विचारधारालाई क्रमवद्ध पार्नको लागि अन्य प्रयास पनि भएको छ र यिनीहरु मध्ये औदुलोमि, काशकृत्स्न, बादरि, जैमिनी, कार्ष्णाजिनि, आश्मरथ्यको नाम आउँछ तर यिनीहरुको सम्बन्धमा विशेष जानकारी प्राप्त भएको छैन । यस कारण वादरायणको कृति मात्र लोकप्रिय र मुख्य हुन गयो ।

उपनिषद्, भगवद्‌गीता र ब्रह्म सूत्र, यी तीनवटा वेदान्तका आधारहरु हुन् । ब्रह्म सूत्रलाई उत्तर मीमांसा पनि भनिन्छ । तर यो पूर्व मीमांसासित भिन्न छ किनकि पूर्व मीमांसाको सम्बन्ध कर्म काण्ड सित छ । ब्रह्म सूत्रमा चार अध्यायहरू छन् र यिनीहरू

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि चार भागमा विभक्त छन् । यिनीहरुको विभिन्न व्याख्या भएका छन् जुन मध्ये अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, भेदाभेद र शुद्धभेद मुख्य छन्। यिनीहरुको सम्वन्ध शंकर, रामानुज, माधव, निम्वार्क र वल्लभ आदि महान दर्शनिकहरुसंग क्रमानुसार छन्। यिनीहरू मध्ये प्रत्येकले वादरायणको प्राचीन परम्परालाई स्वीकार गरेका छन् जस्तो बुझिन्छ । प्रो. एम. हिरियानाको विचारमा वादरायणको मुख्य उद्देश्य दुइवटा थियो[4] । प्रथमतः यस मतलाई अस्वीकार गर्ने थियो कि उपनिषद् सांख्यको द्वैतवादको शिक्षा दिन्छ र दोश्रो मुख्य विषय मीमांसाको कर्मकाण्डलाई अस्वीकृति गर्नु नै थियो । शंकरको अद्वैत वेदान्त यस किसिमले लोकप्रिय भएको छ कि वेदान्त भन्नाले अद्वैत वेदान्त नै बुझिन्छ । अर्थात् अद्वैत वेदान्तले वेदान्तको प्रतिनिधित्व गर्न थालेको छ । राष्ट्रिय अभिलेखालयमा अद्वैत वेदान्त सम्वन्धी पुस्तकहरु र प्रतिलिपिहरुको संख्या लगभग ११०० सय जति छन् । विद्याशरणको जीवन मुक्ति-विवेक (सं. १८४९), भवदानन्दको पंचीकरण विवरण, अमृतानन्दको कल्पतरु, धर्मराज दीक्षितको वेदान्त परिचय (सं. १७२६, सं. १८१७), वाणी विलासको वेदान्त सार, अघतेन्द्र यतिको वेदान्तसार, ब्रह्मेन्द्रयतिको भगवद्गीता सटीक (सं.१८७२), गोडपादाचार्यको उत्तरगीता सटीक, (स १६२८) शक्तिवल्लभको श्रीभगवद्गीताटीका, उपेन्द्रानन्दको प्रकाश (सं. १९७२, श्री राजा जय पृथ्वीवहादुरको तत्वप्रशंसा (सं. १९७०) र पदार्थ तत्ववोध (सं. १९६२, वादीराज तिर्थको युक्ति मल्लिका (टीका. सुरोत्तम तीर्थ सं. १८३५), वेदेशभिक्षुको छान्दोग्योपनिषद् (सं. २८२६), राघवेन्द्रयतिको भावदीप (सं१८२४) र तत्वद्योतटीका (सं. १८२०), अमलानन्दको वेदान्त कल्पतरु (सं. १९५२) अप्पय दीक्षितको वेदान्त कल्पतरु परिमल (सं. १८५७) कल्पतरु गोविन्दको गोविन्दतत्व निर्णय (ल. सं. ५२) र अधिकरणमाला (ल. सं. ४९६), धर्मराजा अध्वरीन्द्र (धरीन्द्र) को वेदान्त परिभाषा (सं. १७१९ र १७७८) नृसिंह सरस्वतीको वेदान्तसार (सं. १८६०), र वेदान्तसार सटीक (सं. १८८४), गंगाधर सरस्वतीको वेदान्त सिद्धान्त मन्जरी (सं. १९१४) र प्रपंचसार विवेक (सं. १८४१), विशेश्वर अष्टावक्रगीता (सं. १८८०) र अष्टवक्रगीता सटीक (सं. १७५२), आनन्दवनको रामोत्तरतापनियोपनिषद् (नि. सं. ८९९) आनन्द तीर्थको गीता तात्पर्य निर्णय (सं. १८३२), जयतीर्थ मुनिको गीतातात्पर्य निर्णय (सं १८३२) र तत्वप्रकाश (सं. १८२४) इशोवाष्यटीका (भाष्यकार-आनन्दतीर्थ सं. १८२६) आनन्दगिरीका टिकाहरु- ईशोपनिषद् टीका सं. १९२९, बृहदारण्यकोपनिषद् (सं. १९४५), माण्डूकोपनिषद् (सं.१९४२) छान्दोग्योपनिषद् (१९४२), श्रीमद्भगवद्गीता (सं. १९७०), मधुसुदनको भगवद्गीताटीका विभिन्न (सं. १९००, नेवारी अक्षर ने. सं. ८५२, १८०२), सिद्धान्त विन्दुः (नेवारी अक्षर ने. सं. ७६७), सिद्धान्त तत्व विन्दु (ने. अक्षर ने. सं. ७६७),सिद्धान्त विन्दु (ने. सं. ९३१), भारतिको तत्वकौमुदी व्याख्या, वेदान्त बागीश भट्टाचार्यको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वेदान्त रहस्य, श्रीधरको श्रीमद्भगवद्गीता टीका र गीता श्री - धरी, मुरारी मिश्रको एकादशाधिकारणम्, सदानन्दको वेदान्तसार (सं· १६९१, १५८१, १८२६), अद्वैत ब्रह्म सिद्धि, रामकृष्णको ध्यान दीपिका व्याख्या, पार्थसारथि मिश्रको शास्त्रदीपिका (ल० सं० ४८९), भारती तीर्थ विद्यारण्यको पंचदशी (टीकाकार-रामकृष्ण, सं० १८५७), कैवल्योपनिषद् (सं ०१७७६), तत्वविवेक, रघुदेवकोईश्वरवाद, वाचस्पति मिश्रको भामती (सन् १८९१), महादेव सरस्वतीको वेदान्त (सं० १८८०), ईश्वरवाद र तत्वानुसन्धान (सं० १८७२), गंगाधर भट्टाचार्य (भट्ट) को मुक्तिवाद, शंकर मिश्रको आत्मतत्व विवेक, मदरत्नम् (सं ०१५७८), श्री निवासको भदौज्वीवत व्याख्या (१८८७ र १७६२), ऐतेरेयताम्रप्रणीयम् (सं०१८२९), माधवाचार्य सरस्वतीको वृहदारण्यकोपनिषद्, श्री चित्सुखीको तत्व प्रदीपिका, रामचन्द्र सरस्वतीको तात्पर्य परिशुद्धि शृगास्यटीका सं.' १८१४ आदि पुस्तकहरूका प्रतिलिपिहरू अभिलेखालयमा छन् ।

आजपनि विश्वविद्यालयको सस्कृत अध्ययन संस्थानमा विभिन्न दर्शनहरूको अध्ययन र अध्यापन पूरानो परम्परालाई ध्यानमा राखि भइनै रहेको छ ।

संदर्भहरू:—

1. रेग्मी, जगदीशचन्द्र, नेपालको धार्मिक इतिहास P. 72—76
2. Ibid, P. 164—166
3. बुईंगल
4. Hiriyanna, M, Out lines of Indian Philosophy. P. 336

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पुस्तक-सूची

1. The Devils, Trans. by David Magarshack, Penguin classics, 1969.
2. The brothers Karamazov, Trans. by Constance Garnett.
3. Dr. Masih, y— A critical History of Modern Philosophy, Motilal Banarshidas, Varanasi, 1975.
4. Datta, D. M. The chief currents of contemporary Philosophy, Calcutta University, 2 nd edi 1961.
5. Datta & Chatterjee, An Introduction to Indian Philosophy, Calcutta University, 6 th edi, 1960.
6. Durrant, will— The Story of Philosophy, Washington Square Press, 1961.
7. Hiriyanna, M. Outlines of Indian Philosophy, George Allen & Unwin Ltd, London, 3 rd edi 1956.
8. Thilly Frank of Ladger wood— Henry Holt & Co. New York, 1952.
9. Dr. Chatterjee, Margret, The existential outlook, Orient Long man, 1 st edi, 1973.
10. Kaufmann, Walter, Existentialism from Dostoevsky to Sartre, The world Pub. Co, 26 th edi, 1968.
11. Macquarrie, john— Existentialism, Penguin Books, Peprinted 1977.
12. Dr. Radha Krishnan (B. of Edi)—History of Philosophy Eastern & western, George Allen & unwin, London, 1953
13. Warnock, Marry, Existentialism, OPUS 52, Oxford University Press, 1970.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

14. डा. तिवारी ब्रजगोपाल, पाश्चात्य दर्शनका आधुनिक युग, लक्ष्मी नारायण अग्रवाल, आगरा ।
15. डा. श्री वास्तव, जगदीश सहाय— ग्रीक एवं मध्ययुगीन दर्शनका वैज्ञानिक इतिहास, किताब महल, ईलाहाबाद, तृतीय सं. १९८१ ।
16. डा. शर्मा, चन्द्रधर— पाश्चात्य दर्शन, मनोहर प्रकाशन, वाराणसी, १९७८-७९ ।
17. प्रो. प्रसाद राजेन्द्र, दर्शन शास्त्रकी रूपरेखा, शुक्ला बुकडिपो, पटना, नवीन सं. १९७४.
18. तिवारी, केदारनाथ, तत्त्वमीमांसा एवं ज्ञानमीमांसा, मोतीलाल बनारसीदास, प्रथम सं. १९८२ ।
19. Russell, Bertrand, An outline of Philosophy.
20. Stace W. T. A critical History of greek Philosophy.
21. Hocking, W. E. Types of Philosophy.
22. Huxley, Aldous, Ends and means.
23. Bhattacharya, Satischandra, The problem of Philosophy.
24. Radhakrishna, S. The Reign of Religion in contimporary Philosophy.
25. Galloway, G. The Philosophy of Religion.
26. Paulsen Friedrich, Introduction to Philosophy. (Trans by F. Thilly)
27. Peterfreund, S. P. & Denise T. C. Contemporary Philosophy and its origin, East-West Student edi, 1968.
28. Darwin charles—origin of Species.
29. Flint, Robert, Anti theistic Theories.
30. James, Pragmatism.
31. Notes from underground, Trans-Jessie Coulson, Penguin; '75.
32. Sinha, jadunath, Introduction to Philosophy, Calcutta.
33. रेग्मी, जगदीश चन्द्र, नेपालको धार्मिक इतिहास, राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान, २०३०

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आदर्श गाउँ पंचायत पिपरा (सुक्खा पिपरा) मा जन्मिनु भएका, बी. ए. अनर्स, एम. ए., बी. एल. बिहार विश्वविद्यालयबाट क्रमशः १९६१, १९६३ र १९६४ ई. मा उत्तीर्ण हुनु भएका र कोलम्बो योजना अन्तर्गत १९६८ मा पटना विश्वविद्यालयबाट पीएच. डी. गर्नु भएका यस पुस्तकका लेखक डा. वीरेन्द्र प्रसाद मिश्र हाल त्रि-चन्द्र बहुमुखी क्याम्पस, काठमाडौंमा दर्शन शास्त्र र संस्कृत शिक्षण समितिका अध्यक्षको रूपमा सेवारत हुनुहुन्छ। त्रि. वि. वि. अन्तर्गत मानविकी र सामाजिक शास्त्र अध्ययन संस्थानको दर्शन शास्त्र विषय समितिका अध्यक्ष पनि हुनुहुन्छ।

डा. मिश्रका विभिन्न अनुसंधानात्मक लेखहरू नेपाली र भारतीय पत्र-पत्रिकाहरूमा प्रकाशित भएका छन्। गत वर्ष उनको पुस्तक 'Ethics of the Hindus' पनि प्रकाशित भएको छ। 'दर्शनशास्त्रः एक परिचय' डा. मिश्रको दोश्रो ठूलो कृति हो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal